pasaje vinovate, cum sunt acelea în care Bojincă arată că „*românii înţelepţeşte se pun cu diligentă spre a învăţa limba patriei*, *ungurească* (*de a cărei dulceaţă* (!) [semnul exclamării indignate îi aparţine lui Papiu] *şi străinii se răpesc*)”.*125*

Pe urmă, istoricul îşi fixează analiza critică acolo unde voia de fapt să ajungă, în direcţia contemporanilor care, fără a fi trădători sau renegaţi, fac totuşi jocul adversarului, prin „*o prea mare credinţă în susţinerea naţionalităţii române*, *cum îi zicea*, «*genetice*» *126* (Papiu foloseşte întotdeauna termenul într-o accepţiune aproape ironică). La 1848, „*apărătorii uniunii* [aluzia îl vizează, probabil, pe Cipariu] *ziceau că naţionalitatea genetică*, *care sta neviolată din secle*, *mai mult nu poate pieri*” *121*, crezând că maghiarii nu vor putea şterge viaţa naţională fixată în tradiţiile patriarhale, păstrate cu încăpăţânare de către ţărănime.128

Calculul lor este absolut greşit, spune Papiu, întorcând argumentaţia pe care am văzut-o desfăşurată în cazul lui Bariţ. Dacă românii şi-au putut păstra naţionalitatea în Evul Mediu prin simpla lor rezistenţă etnică pasivă (deşi elitele şi-au pierdut-o chiar şi atunci), astăzi lucrul nu mai este posibil. La ora actuală, politica de deznaţionalizare deliberată are la dispoziţie legi şi instituţii (cum este şcoala) extrem de eficiente, în faţa cărora naţionalitatea „genetică” şi rezistenţa pasivă nu mai valorează nimic. Acţiunea naţională directa, lupta împotriva asimilării şi în special garantarea drepturilor politice colective („naţiunea politică”, fără de care cea „genetică” este sortită pieirii) reprezintă mijloacele prin care se poate stopa pericolul fatal.129

Ca de obicei, revoluţia se constituie în momentul inaugural al unui nou timp istoric, al schimbării din temelii, peste noapte, a realităţilor negative, naţiunea purificându-se prin decantarea a tot ceea ce era rău mai înainte aşa că ea

aduce marea schimbare şi din acest punct de vedere. Românii se reanimează, în locul tendinţei de renegare a naţionalităţii şi de nepăsare faţă de acest pericol se instaurează noua atitudine, de rezistenţă conştientă şi

125 *Ibidem*.

126 *Ibidem*, pp. 72-73.

127 *Ibidem*, p. 164.

128 *Ibidem*, p. CXXV sqq.

129 *Ibidem*.

activă evident, toate la nivelul imaginarului politic al mitologiei revoluţionare.

Trebuie spus şi faptul că dacă Papiu este cel care sistematizează motivul deznaţionalizării românilor într-o teorie coerentă, el poate fi întâlnit, în diferite forme, pe tot cuprinsul discursului cultural al epocii.

Una din variantele mai des întâlnite este aceea a dispreţului pentru limba maternă, urgisită de către români în favoarea idiomurilor străine. Limba fiind primul element, cel mai vizibil, al identităţii este limpede că reţinerile în privinţa folosirii ei denotă o ezitare în asumarea propriei condiţii etno-lingvistice, resimţită de mulţi ca o povară. „*Unii se nişineazăşi a vorbi româneşte şi între sine unii cu alţii mai* [degrabă] *voiesc a grăi greceşte sau ungureşte sau altă limbă decât a sa*", scrie Samuil Micu în 179613°; Budai-Deleanu arată şi el că în Principate „*nobilimea*, *deşi nu-i lipsesc cuvintele curate strămoşeşti*, *totuşi le dispreţuieşte şi preferă să folosească pe cele străine*, *turceşti şi greceşti'^1*, dar acelaşi nărav poate fi întâlnit şi în Ardeal: „*şi-as-tăzi*, *nemeşii mai cu samă/Tot pe-ungurie trag şi se cheamă*" *m*; Petru Maior deplânge faptul că batjocura străinilor la adresa identităţii noastre „*nu pe puţini români*, *pe unii şi din cei ce se văd a şti ceva*, *îi împinge la aceea ca să-şi urgisească limba sa cea românească şi să nu se sârguiască a şti mai mult dintr-însa de cum au învăţat de la mumă-sa şi*, *nebăgând nici într-o samă limba sa*, *să-şi ţină fală că ştiu grăi sau greceşte sau sârbeşte*". *m* Andrei

Muresanu scrie în 1844, cu ironie, că în Principate româna este limba'statului şi a bisericii, „*şi în lipsa celei franţeze poate că ar fi şi limba conversaţiei*, *deşi până acuma în puţine case aristocratice*, *luând afară pe servitori*, *a meritat a fi vorbită*". *IM* Iar

130 1.9: Fugariu 1983,1, p. 232 (cap. „Pricina căderii neamului romă nesc", din *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*).

131 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, p. 49 („Fundamenta grammatices linguae romaenicae", 1812).

132 1.8: Budai-Deleanu 1974-1975, II, p. 39 (*Ţiganiada* [*A*]); p. 272

{*Trei viteji*).

133 1.4: Maior P. 1812, pp. 329-330; 1.9: Fugariu 1983,1, pp. 919-920.

134 Andrei Muresanu, „Câteva reflexii asupra poeziei noastre", în

1.2-. *Foaie pentru minte*, VII, 1844, nr. 26, pp. 201-202; 1.9: Mureşanu A.

1977, p. 39.

232

233

Codru Drăguşanu extinde atitudinea respectivă la scara întregii societăţi bucureştene, indiferent de condiţia ei socială: în „*Babilonii*! *României*" „, *departe de a vorbi toţi străinii româneşte*, *în metropola lor românii vorbesc limbile tuturor popoarelor cunoscute*. *In societatea înaltă domneşte limba frâncă*; *cea de mijloc n-a uitat încă neo-greaca*, *de curind detronată*; *apoi plebea*, *după cumu-i originea-şi exprimă puţinele idei sârbo-bulgăreşte*, *germano-maghiareşte*, *italo-spanice*, *muscăleşte*, *turceşte*, *etce-tereşte numai rar româneşte*".*135*

Această lungă serie de citate, care s-ar putea extinde la nes-fârşit, vorbeşte de la sine despre tenacitatea cu care se transmite imaginea respectivă, alimentată mereu de aceleaşi realităţi. Nevoia utilizării unei limbi străine mai

cultivate, prestigiul social şi cultural pe care ea ţi-l oferă, accesul pe care ţi-l deschide permanent spre o educaţie superioară, spre un alt statut social sau profesional reprezintă tentaţii greu de evitat, mai ales pentru elitele dornice de afirmare. Dar, în acelaşi timp, folosirea ei ca mijloc cotidian de expresie, printre proprii conaţionali, putea fi interpretată ca un prim pas spre deznaţionalizare, ceea ce face ca imaginea de sine să sancţioneze cu severitate această deprindere.136

Până la ce consecinţe paradoxale puteau să ducă disputele în jurul întrebării dacă românii se deznaţionalizează sau nu, o dovedeşte un scandal de presă izbucnit în vara anului 1846.137 Acesta fusese provocat de reprezentaţiile teatrale susţinute la Blaj de către o trupă oarecare de actori ambulanţi maghiari.138 Bămuţiu,

135 1.9: Codru Drăguşanu 1956, p. 56.

136 Fără prea mare succes însă, dacă ne gândim numai la faptul că la

1906 Nicolae Iorga încă se mai războia cu limba franceză preferată de elitele bucureştene, patronând agitaţii soldate cu demonstraţii studenţeşti şi şarje de cavalerie pe străzile Capitalei (vezi 3: Bulei 1990, pp. 352-362:

„Mania franţuzismului şi reacţia contra ei").

137 Pentru detaliile sale vezi *1.6*-. *GBC* 1973-1993, III, pp. 331-334; IV, pp. 265-267.

138 Tot o reprezentaţie teatrală într-o limbă străină (piese franţuzeşti pe scena Teatrului Naţional!) va provoca şi incidentele de la Bucureşti din

1906 (vezi notele precedente). Istoria se tot repetă, mergând, în forme „tra vestite", până la povestea recentă a directoratului regizorului Andrei Şerban la respectivul teatru bucureştean, directorat contestat în baza aceleiaşi ve nerabile obsesii: repertoriu naţional sau repertoriu universal?

izgonit la Sibiu în urma unui conflict (personal, dar şi politico-national) cu episcopul Lemeny, doreşte să se răzbune pe cercurile clericale blăjene şi, în consecinţă, foloseşte acest prilej pentru a acuza Blajul că se maghiarizează. O face însă într-un mod absolut surprinzător, scriind anonim într-o gazetă maghiară din Cluj, în care semnalând spectacolul şi progresele maghiarizării la Blaj, pozează într-un adept entuziast al deznaţionalizării românilor. Evident, intenţia lui este să şocheze printr-o asemenea stratagemă şi, într-adevăr, textul său este cât se poate de şocant. „*Românii din Ardeal niciodată nu s-au împotrivit maghiarizării*", îşi începe Bărnuţiu articolul! Aceasta au dovedit-o mai ales în timpul episcopatului lui Lemeny, sub care „*Blajul se maghiarizează şi prin aceasta progresează întruna*".139

Imediat însă, moderaţii, care bănuiau cam cine se putea ascunde în spatele criptonimului „B-r", cu care semnase Bărnuţiu în *Vasârnapi Ujsăg*, îi servesc replica. Bariţ mai întâi, arată că acuzele aduse sunt nedrepte. Chiar dacă blăjenii merg la un spectacol de teatru maghiar sau învaţă limba respectivă, aceasta nu înseamnă nimic rău: „*B-r se miră că blăjenii învaţă ungureşte bucuroşi*. *Ce mai lucru de mirare a învăţa limbile patriei*? *întreabă pe elveţianul*: *german*, *franţoz*, *italian*, *au nu-şi învaţă limba unii a altora*?" 14°

In acelaşi sens argumentează o altă replică din *Gazeta de Transilvania*, şi mai dură la adresa lui Bărnuţiu, aparţinând lui Cipariu. La citirea textului din gazeta maghiară se scrie aici „*mulţi vor clăti cu capetele*", speriindu-se că şi Blajul, „*vatra*" românimii, „*se ungureşte*". Ceea ce s-a spus acolo cu privire la progresele limbii maghiare „*nu e scornitură*", numai că blăjenii nu au de ce să se simtă vinovaţi pentru aceasta; într-adevăr, „*în Blaj nu se află antipatie asupra acestei limbi*; *românii*, *aici ca şi pretutindeni în Ardeal*, *o învaţă cu drag*, *nu din silă sau numai din lipsă*; *ei cunosc*

impurtăciunea ce au câştigat în zilele mai dincoace această limbă, *simt simpatia ce începu a se stârni înpiep-*

139 B-r [Simion Bărnuţiu], „Magyar szineszet Balâsfalvân” [„Teatru maghiar la Blaj”], în *1.2*: *Ujsdg*, 1846, nr. 632, p. 391; 1.9; Bogdan-Duică

1924, pp. 220-221.

140 [George Bariţ], „17 iunie st. v. 1846. Blaj”, în *l.2*: *Gazeta*, IX, 1846, nr. 49, pp. 194-195; 1.9: Bogdan-Duică 1924, pp. 221-222.

tul acestui popor nobil asiatic către români”.141 Elitele din acest orăşel românesc izolat sunt însetate de manifestări culturale, de care au parte atât de rar, şi „*fireşte*, *nu pot să se lipsească de această mică mulţumire numai din prejudeţul că se produce ungureşte* „.142

Mare trebuie să fi fost supărarea lui Cipariu: iubitor de spectacole şi viaţă socială, şi în acelaşi timp convins că este un bun român se vede acuzat prin gazete că prin satisfacerea acelei „mici mulţumiri” sufleteşti s-ar dovedi un renegat şi un trădător al intereselor naţionale. In consecinţă, îl atacă şi ei pe Bărnuţiu, pe măsură, azvârlindu-i, culmea!, aceeaşi caracterizare infamantă, considerată drept insultă supremă, dar instrumentalizată de către oricine după plac. Deşi ştie foarte bine cine este „B-r”, autorul replicii din *Gazetă* se preface total inocent în această privinţă, încercând să-l prindă pe Bămuţiu în propria-i capcană: „*Autorul acestui articol* - se conchide - *e ne-ndoit un entuziast zelos pentru ungurirea românilor*, *român*, *ori ungur*”.*143* Evident, pentru un naţionalist ca Bămuţiu, jignire mai gravă nici nu se putea găsi! 144

Pentru a vedea cât de complexă era de fapt problema atitudinii faţă de deznaţionalizarea românilor, în raport cu optica simplificatoare a naţionalismului radical din epocă şi mai ales a prelungirilor sale istoriografice, mai trebuie adăugat încă un element. Anume, faptul că poziţia unui Bariţ sau Cipariu, care spun că învăţarea limbii maghiare şi

folosirea ei ca instrument de comunicare cu ceilalţi („limbă a patriei”) sau ca vehicul cultural nu înseamnă automat renegare şi deznaţionalizare, risca să interfereze cu anumite atitudini ideologice maghiare, considerate de alţii deosebit de periculoase. Cei mai importanţi teoreticieni ai statului naţional unitar şi ai „naţiunii politice” maghiare, Szechenyi sau Wesselenyi, susţin, de regulă, că planurile lor de promovare

141 a. [Timotei Cipariu], „20 iunie st. v. 1846. Teatru unguresc în Blaj”, în \.*2*: *Gazeta*, IX, 1846, nr. 50, p. 197; 1.9; Bogdan-Duică 1924, pp. 222-223.

142 *Ibidem*.

143 *Ibidem*, p. 197, respectiv p. 223.

144 Deşi un Petru Maior, încercând să explice cauzele maghiarizării nobililor români, spunea în 1815: „*Insă*, *cu toate acestea*, *este oare crimen a se numi cineva ungur*?” (vezi 1.9: Fugariu 1983, II, p. 233).

a limbii maghiare, chiar măsurile de introducere a acesteia în şcolile şi bisericile celorlalte naţionalităţi, nu urmăresc să le facă pe acestea să-şi uite limba maternă şi să *uu* şi-o mai folosească în sfera vieţii private; ci doar să înveţe, în totalitatea lor, limba maghiară şi să o folosească exclusiv pe aceasta în viaţa de stat şi în sfera oricăror relaţii publice.145 Desigur, naţionaliştii români puteau să susţină la rândul lor, dincolo de acuzaţiile de nesinceri-tate, că o asemenea situaţie ar fi dus la înmormântarea limbii române, mai ales ca limbă de cultură, şi nu ar fi reprezentat decât un prim pas spre deznaţionalizarea completă.146

Dar, după cum s-a văzut, complexitatea problemei permitea, teoretic, nenumărate interpretări şi puncte de vedere, lăsând loc unor soluţii intermediare de genul lui *Projet de pacification* şi a legii naţionalităţilor adoptată *in-extremis* de către revoluţia maghiară în vara lui 1849147, acceptabile, cel puţin parţial, şi pentru români. Pe de altă parte însă, realitatea istorică oferea şanse mult mai reduse

de materializare practică a unor asemenea poziţii nuanţate, iar sistemele ideologice hegemonice la nivelul imaginarului social defavorizau şi mai categoric orice tendinţă de legitimare a compromisului.

Una dintre variantele des întâlnite ale motivului asimilării românilor este aceea a deznaţionalizării individuale sau de grup re-strâns, a renegaţilor şi trădătorilor care trec de partea inamicului naţional. După cum am mai văzut, renegatul ipostaziat în imaginea de sine aparţine aproape întotdeauna elitelor nobiliare sau intelectuale, ţăranul, depozitar incoruptibil al specificităţii naţionale, fiind considerat imun din acest punct de vedere.

Şi această versiune a temei deznaţionalizării prezintă o funcţionalitate simbolică diversă şi nuanţată. Desigur, în primul rând, ea are rolul de a condamna cu vehemenţă renegarea, funcţie pe care o îndeplineşte cu prisosinţă în marea majoritate a cazurilor; doar iluminiştii Şcolii Ardelene mai încearcă uneori să privească fenomenul cu îngăduinţă sau să-i găsească unele scuze şi motivaţii.

1451.5: Wesselenyi 1843.

146 Vezi 3: Gyemânt 1986, pp. 209-211.

147 Vezi 3: Dragomir 1989, pp. 178-185: „Tratativele româno-maghia re din vara anului 1849. Intervenţia lui Simonffy”; 3: Bocşan 1992, pp. 162-166; 3: Arato 1975; 3: Miskolczy 1981; 3: Kovâcs, Katus 1987,1, pp. 412-422.

237

Dar, ca de obicei, acest rol critic nu epuizează nici pe departe sensurile temei. Ea pretinde, în egală măsură, să semnaleze dimensiunile sociologice ale unui fenomen pe care îl consideră adesea extrem de răspândit şi, pe această bază, să avertizeze asupra sumbrelor sale consecinţe. Insistenţele şi exagerările la acest capitol pot să îndeplinească, în subtext, chiar o sarcină pozitivă din punctul de vedere al echilibrului imaginii de sine, de iluzionare şi auto-consolare: numărul mare, precum şi calitatea socială şi intelectuală a renegaţilor arată o dată în

plus cât de puternici şi de valoroşi am fi fost (şi suntem, în fond) în absenţa acestei nenorocite tendinţe. Cât de departe am fi ajuns dacă toate personalităţile noastre rătăcite ar fi rămas în rândurile conaţionalilor! Auto-iluzionare şi o scuză în plus pentru necazurile prezentului şi, totodată, avertisment şi îndemn în sensul mult-visatei solidarităţi monolitice naţionale.

După cum spuneam, unii intelectuali de la sfârşitul secolului al XVIII-lea sunt mai puţin categorici în abordarea acestui subiect. In 1778, Samuil Micu scrie, în conformitate cu un mai vechi stereotip, că în trecut „*erau mai multe mari familii de români*". Dar, din cauza „*persecuţiilor pe care le sufereau şi în speranţa promovării*", mulţi români au trecut de la ortodoxie la calvinism, şi astfel „*se leapădă şi neagă sus şi tare că ei sunt români*". Dar, continuă Micu, „*nu trebuie totuşi să se înţeleagă că spun aceasta despre toţi, căci au fost câţiva* (*unii*) *şi sunt care cu toate că şi-au schimbat ritul sau religia, nu şi-au negat deloc naţionalitatea, ba mai mult, s-au dovedit silitori şi straşnici în sprijinirea şi apărarea neamului lor. Aşa a fost Pettv Dobra, directorul cauzelor fiscuşeşti în Transilvania* [...] *şi astăzi încă se găsesc unii bărbaţi în stare de o astfel de ţinută*".*146*

într-un mod asemănător vede lucrurile şi Petru Maior. El respinge chiar, ca pe o calomnie lansată de străini, acuzaţia că nobilii români s-ar deznaţionaliza şi crede că „*foarte puţintei sunt şi numai de mare nevoie fac aceia*; *nici se leapădă ei afit de naţie, cât şi de Biserica Răsăritului*". Este adevărat, o problemă care îi pricinuieşte totuşi durere se datorează faptului că în secolul al XVII-lea „*a trecut floarea nobililor româneşti la mărturisirea legii helveticeşti*; *şi apoi, acei renegaţi, socotind că cu religia se*

1481.9: Fugariu 1983,1, p. 10.

strămută şi naţionalitatea, s-au socotit, după seaca prinţipie, că nu sunt mai mult români, ci unguri. Şi apoi, dacă acum îi numeşte cineva români, se aprind de mânie,

fiind[ɔ şi pată astăzi se confundează sângele cu religia, ba încă şi cu însăşi ţerimoniile. însă, cu toate acestea, oare este crimen a se numi cineva ungur? Au doară nu şi dintre nemţi sunt o mulţime care se măreţesc că se pot număra între unguri? „149

Sensul citatului este clar: respectivii „renegaţi" sunt şi trebuie să fie români. Nu contează faptul că sunt calvini, nobili, nici măcar acela că ei înşişi îşi spun „unguri". Nu sunt şi alte etnii care o fac? Starea nobiliară este denumită în Transilvania, potrivit formulelor constituţionale, „naţio hungarica", dar acest lucru nu afectează structurile profunde ale naţionalităţii şi nici identitatea etno-lingvistică a celor în cauză.

Problema trecerii la o altă confesiune religioasă ca prim pas spre deznaţionalizare va rămâne una din ideile de bază ale subiectului în discuţie. Iluminiştii, pentru care toleranţa religioasă reprezintă o piatră unghiulară a concepţiei lor filozofico-sociale, nu pot să condamne cu vehemenţă schimbarea confesiunii (chiar dacă în virtutea tradiţionalismului naţionalist pe care îl profesează sunt nevoiţi să dezaprobe şi ei respectiva tendinţă). Dar esenţa argumentaţiei lor se concentrează atunci asupra faptului că trecerea la o altă confesiune nu trebuie să afecteze şi specificitatea naţională, etno-culturală. Poţi să fii român şi dacă eşti catolic sau calvin.150 într-un mod analog se pune problema şi în cazul condiţiei sociale. Nobleţea şi privilegiile social-politice asociate ei sunt perfect compatibile cu calitatea de român, ele nu trebuie să îl conducă pe purtătorul lor la deznaţionalizare.

Evident, romanticii, în frunte cu Papiu, vor critica în mod violent această concepţie. Cum poate fi un nobil calvin un bun român? Potrivit constituţionalismului medieval al Transilvaniei, o atare dublă apartenenţă la o „naţiune" privilegiată şi o religie recepta îl exclude automat din rândurile românilor.

149 1.5: Maior P. 1834, pp. 32-34; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 233.

150 Vezi aceeaşi problemă, a compatibilităţii dintre „romanitate” şi apar tenenţa la o confesiune religioasă diferită de cea ortodoxă, surprinsă în for mula: „nu poţi să fii român dacă eşti catolic” în dezbaterile de idei din pe rioada interbelică: 2slonescu 1937(1990), pp. 194-214; cf. 3: Ornea 1995,

Pp. 91-94.

238

239

In schimb, Dieta Transilvaniei din 1791, care va respinge postulatele *Supplex-ului*, precum şi (în mod paradoxal) scrierile lui Maior sau Micu vor extrage din situaţii de genul celor de mai sus argumente în favoarea ideii că românii nu sunt (*defacto*) sau nu trebuie să fie (*de jure*) discriminaţi din punct de vedere politic, social sau religios; dacă aparţin unei naţiuni sau religii constituţionale, ei se bucură de toate drepturile şi privilegiile acesteia, condiţia etnico-lingvistică a persoanelor respective fiind o chestiune care le interesează în particular şi care nu are nimic de a face cu situaţia lor cetăţenească sau confesională.

Fără îndoială, jocul imaginilor sociale şi al realităţilor, într-o chestiune atât de complexă şi delicată, putea să lase loc celor mai diferite interpretări. Iluminiştii afirmă că existenţa unor familii înnobilate şi asimilate religios de sute de ani, plasate în poziţii înalte în administraţia şi societatea ardeleană, dar care îşi păstrează totuşi sentimentul apartenenţei la comunitatea românească, reprezintă un argument puternic în favoarea ideii că respectivele condiţionări sociale şi religioase nu duc şi nu trebuie să ducă în mod necesar la deznaţionalizare. Romanticii invocă exemple contrare, de mari familii româneşti asimilate a căror evoluţie ar arăta de fapt care sunt metodele şi căile pierderii definitive în rân-dul străinilor.

Mai apropiat de această ultimă interpretare, spre deosebire de Micu şi Maior, se arată Budai-Deleanu. Atitudinea sa se datorează şi faptului că el este întotdeauna mai critic la adresa aristocraţiei, inclusiv cea aparţinând propriului neam. „*în Ardeal*”, scrie autorulŢ *iganiadei*, „*nemeşii* (*măcar că sunt români*) *nu se zic români şi cuvânt acesta îl au necinstit* [...] *la dânşii nemeşia mută neamul*, *precum şi legea*. *Spre pildă*: *dacă s-a făcut un român nemeş* (*boier sau mazil*), *atunci se zice ungur*; *aşijderea*, *când se face careva papistaş sau calvin*, *nu se zice mai mult român*, *ci ungur*; *şi într-acest chip s-au făcut în Ardeal mii de unguri din români*!” *151* Deşi surprinde acelaşi fenomen pe care colegii săi de generaţie încercau să îl interpreteze întorcându-l în favoarea românilor, Budai-Deleanu nu vede în el decât o cale de asimilare naţională şi nimic mai mult.

151 1.8: Budai-Deleanu 1974-1975, II (*Ţiganiada* [*A*]), pp. 104-105; 1.9: Maior P. 1976, II, p. 240.

Evident, cu toate că îl citează pe Maior, cam tot aşa va aprecia lucrurile, mai târziu, şi Simion Bărnuţiu. Deşi încearcă şi el, pe urmele Şcolii Ardelene, să îşi convingă conaţionalii că trecerea la o altă confesiune nu are nimic de a face cu naţionalitatea, intelectualul paşoptist se arată foarte sceptic în privinţa succesului ideii respective la români: „*de ar fi primit românii legea cea calviniană*, *atunci naţionalitatea românească ar fi pierdută*, *că românului dacăi se mută ritul*, *apoi nu mai voieşte a se ţinea de român*, *precum vedem că s-au lepădat înainte de unirea cu Roma şi se taie şi astăzi unele din cele mai de frunte familii*, *mai ales din Haţeg*, *comitatul Hunedoarei şi chiar a Făgăraşului*, *căci mulţi nu pot combina cum ar putea să se ţină cineva de români fiind în privinţa religioasă mădular al bisericii reformate şi nu voiesc a-şi aduce aminte că dacă au putut să fie romani în Italia ca păgâni*, *cu atât mai vârtos pot să se mărturisească de romani astăzi şi aceia care poate ar ţine legea reformată*, *din pricină că reformaţii încă sunt creştini şi sectele religioase dimpreună cu disputele*

teologilor nu trebuie mestecate niciodată cu naţionalitatea”.*152* Din punct de vedere teoretic (şi încă foarte bine argumentat), nici pentru Bărnuţiu, ca şi pentru Maior, nobilimea cal-vinizată nu are niciun motiv să se deznaţionalizeze. Numai că la nivel practic, după părerea sa, lucrurile stau foarte prost, chiar dacă virulenţa criticilor poate avea ca fundal speranţa nemărturisită că printr-o admonestare atât de severă păcătoşii ar mai putea fi totuşi îndreptaţi.

O linie foarte severă de inteipretare faţă de motivul renegaţilor şi trădătorilor cauzei naţionale deschide, pe linia naţionalismului radical, Damaschin Bojincă. în această optică, existenţa fenomenului este pe deplin recunoscută, sublinierea lui având chiar rolul pedagogic de a fortifica solidaritatea şi coeziunea naţională prin dezvăluirea infamantelor exemple negative. Nerecunoştinţa dovedită de renegaţi faţă de comunitatea naţională căreia ar trebui să îi fie profund îndatoraţi reprezintă una dintre temele educative menite sa stimuleze de fapt zelul şi abnegaţia arătate colectivităţii, subsumarea intereselor individuale în favoarea binelui comun al Naţiunii. „*Sunt încă şi de* aceiscrie cărturarul bănăţean - *care se cresc şi se nutresc în timpul învăţării sale*, *prin*

152 Simion Bărnuţiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului. *Pro-fogus galeatus*” (1842), în 1.9: Bogdan-Dukă 1924, p. 213.

241

instituturi de bărbaţi zeloşi şi pentru bunul naţiei româneşti cu totul învăpăiaţi ridicate, *sau cu cheltuielile publice a neamului*, *în patrie sau afară de patrie*, *se îmbracă cu ştiinţe şi*, *apoi*, *după aceea*, *ca nişte cuci nemulţumitori nu numai că nimic nu ajută la cultura neamului*, *ci*, *încă rătăcind în turmă străină*, *aruncă săgeţi veninate asupra pieptului ce l-au supt şi în rărunchii acelora care i-au nutrit*. *Mulţi însă*, *vrând să se dezvinovăţească*

pentru răceala sa ce o au către cultura naţională, zic că ei ştiu limba franţozască, latinească, grecească şi altele şi pentru aceea nu ar avea lipsă de cărţi româneşti, nesocotindu-se că tocma de după bunul şi numele naţiei aupâinea de toate zilele. „153

Papiu va relua şi el ideile formulate atât de expresiv de Bojincă, scriind despre tinerii renegaţi stipendiaţi din fundaţia Romanţai (de reţinut că el va avea mari probleme în ceea ce priveşte primirea bursei respective154), fundaţie întemeiată „*spre folosul naţiunii, şi nu al străinilor*" *155*, sau despre „*tinerii ce i-a fost crescut episcopul Aron cu scop ca la timpul său safe de ajutor românilor, iar ei sefecerâ unguri, după ce fură crescuţi cu banii românilor*".*156* Datoria considerabilă pe care o are fiecare individ faţă de naţiune trebuie în mod obligatoriu rambursată, neîndeplinirea acestei obligaţii echivalând cu trădarea şi asimilarea în rândurile străinilor.157

Caracterul abominabil atribuit deznaţionalizării se verifică şi prin aceea că renegaţii sunt consideraţi mai răi decât străinii, inamici periculoşi şi înverşunaţi ai condiţiei lor anterioare, pe care o prigonesc prin orice mijloace. „*Datorită motivaţiei foarte fireşti a oricărui prozelit* - scrie Moise Nicoară - *pentru a se arăta mai legaţi de noua lor credinţă şi de noua lor naţionalitate do-bândită, ei devin de fapt mai mari inamici ai propriei lor naţiuni decât sunt celelalte naţiuni înseşi, pentru a se conforma spiritului inconciliabil al acestora*." 158 Marile familii nobiliare din Transil-

1531.4: Bojincă 1830, pp. 9-12; 1.9: Fugariu 1983, II, pp. 723-724.

154 Vezi 3: Albu C. 1977, pp. 95-96.

155 1.5: Papiu Ilarian 1852(1), p. 200.

156 Ibidem, p.2\6.

157 In sensul acestei idei, regimul Ceauşescu va încerca să impună în anii ¼80 o taxă plătită de emigranţii români,

reprezentând contravaloarea su melor investite de societate în formaţia şcolară a acestora.

158 \. *I*: *Memoriu 1847*, în 1.9: Bodea 1943, p. 399.

vania („*Iojika*, *Majlat*, *Lazar*, *Nalazi*, *Kendefi*, *Teleki şi Banfi*" adică aproape tot ce avea mai reprezentativ nobleţea ardeleană) sunt de origine românească, după părerea lui Nicoară, dar reprezintă astăzi „*cei mai înverşunaţi adversari ai acestei sărmane şi numeroase naţiuni atât de oprimate*"}*59*

Era un paradox destul de straniu; românii (în versiunea lor renegată) sunt propriii lor asupritori, idee pe care o va relua şi Papiu Ilarian: după unirea religioasă, scrie el, „*suma de inteligenţi români care apucară la ceva dregătorie se unguriră cu chipul acesta şi apoi*, *ca toţi lepădaţii* (*renegaţii*), *era încă mai periculoşi pentru români decât chiar înşişi ungurii*".*160*

Pericolul pe care îl reprezintă renegaţii nu provine doar din simpla preschimbare a identităţii lor naţionale, ci mai ales din plasarea lor automată în tabăra adversarilor, deoarece ei se transformă, de regulă, nu în nişte străini oarecare, ci direct în duşmani ai românilor. Avram Iancu se plânge la 1848 că „*românii maghiarizaţi*" din Abrud „*instigau spre a demoraliza pe popor*" *161*, iar Papiu arată că în armata cu care a intrat generalul Bem în Transilvania, „*durere*, *erau sumă de români care făceau floarea oastei lui*, *parte siliţi*, *parte amăgiţi prin proclamaţia rebelului episcop Erdelyi şi a altor români renegaţi din Ungaria*, *îndemnaţi a se bate asupra fraţilor*"}*61* în mod semnificativ, românii din armata lui Bem nu sunt nişte combatanţi obişnuiţi, ci „floarea oastei" acestuia, duşmanul cel mai înverşunat trebuind să fie nu străinul, ci românul renegat.

Adeseori, intelectualii români par să manifeste o veritabilă pasiune masochistă în căutarea urmelor unor conaţionali aflaţi la originea nenorocirilor fraţilor lor; evident, ele au valoare doar ca stereotipuri ale unei conştiinţe de sine aflată în criză, indiferent dacă vreo diplomă îngălbenită

confirmă sau nu „realitatea” respectivei imagini. Pentru Şincai, român este principele Kemeny Jânos {„*românul cel plouat*”), în timpul căruia s-au redactat *Approbatae-lt* care au consfinţit (introdus, după părerea lui Şin-

159 *Ibidem*.

160 1.5: Papiu Ilarian 1852(1), p. 58.

161 Raportul lui Avram Iancu cu privire la luptele din 1848-1849, re dactat în nov. 1849, reeditat în 1.9: Bodea 1982, II, p. 1037.

1621.9: Papiu Ilarian 1943, p. 96.

242

243

cai) discriminarea juridica a românilor163; pentru Papiu, generalul revoluţionar maghiar Czecz Jânos („*român*, *însă de cei lepădaţi*”)*164*; pentru deputaţii români din parlamentul pestan, baronul Josika Miklos, implicat în polemici dure cu revoluţionarii români la 1848.165

Cei mai celebri renegaţi pot fi consideraţi, în opinia lui Papiu Ilarian, înşişi Corvineştii, simbol ambiguu al imaginii de sine, când proslăviţi, când împroşcaţi cu noroi166; ei sunt acuzaţi că în pofida situaţiei la care au ajuns, nu au făcut nimic bun pentru conaţionalii lor, ba dimpotrivă: „*săne aducem aminte călancul românul*, *pe care ungurii îl numesc Hunyady Jânos*, *a fost guvernator a toată Ţara Ungurească şi om atât de potente în fapte*, *cât numai de la el se temea Stambolul turcesc*, *de care tremura Europa*; *şi fiul său*, *Mathia Corvinul*, *cel mai mare rege al ungurilor*. *Şi ce au folosit toţi aceşti romani naţiunea lor*, *au ridicat ei ginta română la onoarea care i se cuvenea în patria sa*? *A ajutat Iancul la a*. *143 7 e 38 pe românii de atunci*, *care nu mai putea suferi barbariile ungurilor*? *A ajutat a împiedica atunci conju raţiune a celor trei naţiuni asupra românilor*?” *161*

In concluzie, se poate spune că renegatul va rămâne o piesă extrem de importantă a imaginii de sine, element de referinţă pentru distincţia dintre rău şi bine, pe

coordonatele valorice ale acesteia. In loc de a fi o punte de legătură, el are sarcina de a evalua mai exact distanţa dintre noi şi ceilalţi, ca şi pe aceea de a

163 1.9: Şincai 1967, p. 601; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 51.

164 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), p. 177.

165 „Un răspuns naţional dat baronului Nic. Iojica de deputaţii români din dieta maghiară [...]", în *l. txFoaie pentru minte*, XI, 1848, nr. 32, pp. 249-251; 1.9: Bodea 1982, II, p 896.

166 Straturile succesive de găuri şi martelări provenite de la inscripţiile cu care fiecare generaţie a ţinut să împodobească statuia lui Matei Corvin din piaţa centrală a Clujului reprezintă cea mai bună dovadă în acest sens.

Astăzi, pe lângă inevitabila inscripţie de la picioarele calului, Matia este flancat de fâlfâitul spectaculos al steagurilor tricolore, iar piaţa este brăzdată de secţiunile arheologice. Din păcate, spaţiul aflat de cealaltă parte a bise ricii din spatele statuii nu se mai pretează decât la un gen cu totul aparte de săpături, deoarece autorităţile româneşti interbelice au ţinut să amplaseze aici un W.C. public subteran, din evidente raţiuni edilitare. Pentru W.C., vezi 2: Stanca 1987, p. 259.

167 1.5: Paplu Ilarian 1852(1), pp. 224-225.

jalona detestabilele căi de penetrare a frontierei malefice şi contaminante care ne desparte. Dincolo de aceste proiecţii ale imaginarului colectiv, renegatul se constituie într-un simbol sociologic sugestiv al individului prins, ca într-o pânză de păianjen, între tendinţa de supravieţuire etnico-naţională, atracţia asimilării şi acul-turaţiei, şi fireasca, dar dificila interferenţă etnică şi culturală.

2.4. Ruşinea de a fi român

Un motiv care însoţeşte extrem de des tema deznaţionalizării, menit să explice (fără să scuze câtuşi de puţin, dimpotrivă) cauzele trecerii în rândul străinilor este invocarea acestui sentiment de ruşine faţă de propria condiţie, pe care l-ar nutri românii care se leapădă de

propria naţiune. Desigur, dorinţa de a blama cu vehemenţă atitudinea respectivă explică în primul rând frecvenţa sintagmei în discuţie. Dar, cu toată această valorizare categoric negativă care însoţeşte consemnările sale, echilibrul imaginii de sine va rămâne profund vulnerat şi tulburat de o asemenea incomodă mărturisire a refuzului propriei identităţi. Chiar dacă este limitată numai la anumiţi indivizi, uneori la anumite categorii socio-profesionale (nobilime, intelectuali) criza identitară conţinută în infamanta formulă poate induce un simţământ extrem de neplăcut de stânjeneală şi jenă colectivă. Este un pas decisiv spre „ura de sine", o caracteristică tipică a stigmatului identitar de nivel „tribal".168

Ocurenţele sintagmei ne pot purta prin nenumărate texte semnificative ale epocii. Samuil Micu se referă la românii învăţaţi din Banat, care „*se ruşinează a se zice rumâni şi mai voiesc să se zică de alt neam*" 169, sau la realităţile din Principatele fanario-tizate, unde „*la atâta au fost venit românii*, *de le era ruşine a se numi români carele era boieri*".*110* Budai-Deleanu vorbeşte şi el

168 Vezi 3: Piţu 1991 şi mai ales 3: Antohi 1994, pp. 208-285. în anii din urmă, formula „ruşinea de a fi român", care, după cum se poate vedea, nu este defel una nouă, a fost redescoperită şi relansată la nivelul opiniei publice de către realizatorul de televiziune Mihai Tatulici.

169^puJ3: Prodan 1984, pp. 260-261.

170 Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796), în 1.9: Fugariu 1983,1, pp. 236-238.

despre aceeaşi moldo-munteni cărora „*l'e ruşine-a se zice ro-mâni|Ş-în patria sa ei se fac străini*".*171*

Timotei Cipariu, la rândul său, construieşte un portret de o rară violenţă expresivă la adresa respectivilor conaţionali, încer-când însă, totodată, să explice atitudinea în discuţie prin presiunile şi necazurile pe care le-au avut de suferit cei

în cauză: „*Unii, ca să-şi mai uşureze greutatea de pe umeri, ce ca un munte gravita pe ei, îngenunchează înaintea tiranilor săi, sărutară varga ce-i sfişiase, linserăscupitul de pe faţa pământului şi capul acum batjocorit şi-l împulberară. Ei se uşura uneori, dar cu cea mai umilitoare condiţiune, de a-şi uita de sânge şi limbă. Ăst soi de oameni simţeau ruşine, în conştiinţă-le, de ce lucrau, dar interesul le impuseră acel sacrificiu, când împrejurările-l cereau. Fiii lor, ce erau născuţi şi crescuţi într-alte faşe şi idei, li se părea un afront când cineva i-arfi supărat cu atingerea că ei sunt români.*" *112*

Condamnarea tendinţei respective, prezentă în toate cazurile de mai sus, este însoţită uneori de comentarii moralizatoare, de încercări de dislocare a acesteia, prin îndemnuri şi teoretizări. Cea mai răspândită metodă este aceea a invocării originii romane, a caracterului „lăudat" al naţiunii noastre. Motivul îşi inversează sensul, în locul ruşinii trebuie asumată, dimpotrivă, mân-dria de a fi român, iar cei care nu sunt capabili de un astfel de sentiment pot fi excluşi cu seninătate din comunitatea naţională, aşa cum pretinde Stoica de Haţeg: „*larăde-s vrunii rumâni şi l-e ruşine cu noi a se numi, aceia sase lepede pe voie-şi; iarănea-mu ne numesc români, în cărţile lumii lăudat rămâne*".*113*

Unii intelectuali, cum este cazul lui Bojincă, dezmint însăşi existenţa unui asemenea fenomen printre români. Nu este vorba decât de o calomnie străină, spun aceştia, pentru că românii, departe de a se jena de propria condiţie etnică, se laudă şi se mân-dresc cu identitatea şi etnonimul lor, în virtutea descendenţei romane. Sava Tokoly afirmase (ca şi Micu, s-ar fi putut adăuga) faptul că românul ajuns într-o funcţie oarecare „*deodată se şi leapădă de naţia sa, fiindu-i ruşine a se zice că-i viţă de ticălo-*

171 Ion Budai-Deleanu, *Trei viteji*, în *ibidem*, II, p. 287

172 l. lâCipariu cea 1846.

173 1.9: Stoica de Haţeg 1984, p. 86.

sUl [= sărmanul] *neam românesc*" *11A* Bojincă încearcă să demonstreze falsitatea unei asemenea aserţiuni, deoarece „*nu se leapădă adevăratul român de neamul său*, *ci se laudă şi se des-fatează putându-se zice a fi din strălucitul sânge de roman răsărit*".*115*

Alţi observatori însă au păreri diferite, încereând să surprindă, uneori cu o deosebită fineţe psihologică, mecanismele comportamentale care ilustrează stigmatul ruşinii de a fi român. Preotul bihorean Ioan Munteanu îi scrie în 1846 lui Bariţ: „*mă văd străin în patria mea* [...] *Mă văd înconjurat de români de un sânge cu mine*, *însă atâta corupţi*, *cât cuvintele naţionale române pe unii îi pleacă a râde*, *pe alţii îi aţâţă spre mânie asupră-mi*, *iară în unii stâmesc o compătimire ce ne-am îndătinat a o simţi când vedem vreo faţă cu însuşiri plăcute*, *însă între acelea vedem şi oarece aceii feţe spre stricare*, *ce am voi să nu fie în ea*!" *116* Pe lângă batjocură şi compătimire, condiţia de român provoacă (în rândurile propriilor conaţionali!) acel sentiment de repulsie şi ciudă al taratului care îşi redescoperă propriul handicap prin contactul cu semenii săi întru stigmat. Auzind cuvinte româneşti, interlocutorilor lui Munteanu li se readuce aminte că sunt români, şi acest lucru le provoacă o senzaţie de jenă şi de iritare, deoarece ei ar dori să scape de această ruşinoasă condiţie care îi dezonorează în propriii lor ochi, dar şi faţă de ceilalţi.

Simion Bărnuţiu scrie şi el despre cei cărora „*// s-a urât sau se ruşinează a se mai chema români*" *111*, iar Nicolae Tincu Ve-lia se plânge că la Vârşeţ „*între aproape 9000 de suflete de legea grecească neunită nu vei afla 10 care să mărturisească a fi români*; *toţi zic că-s sârbi*, *bulgari*", deşi, după părerea sa, trei sferturi din populaţia oraşului ar fi de origine curat românească.178

Refuzul de asumare a propriei identităţi datorat ruşinii de a fi român este o problemă care îl frământă mult şi pe Timotei Ci-

174 1.4: Bojincă 1828, p. 88; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 665.

175 *Ibidem*.

176 Ioan Munteanu către George Bariţ, scrisoare din dec. 1846, publi cată în 1.9: Bodea 1967, pp. 295-297.

177 Simion Bărnuţiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului”

(1842), în 1.9: Bogdan-Duică 1924, p. 214.

178 Nicolae Tincu Velia către George Bariţ, scrisoare din apr. 1846, pu blicată în 1.6: Suciu I.D. 1945, p. 249.

246

247

pariu. El invocă în acest sens, în mai multe rânduri, exemplul lui Dimitrie Cantemir, care, în opinia sa, deşi a fost „*unul din cei mai zeloşi literatori româneşti* [...], *mai glorios socotea a fi a se trage din familie tătară decât a râmâne ce era*, *român*”}*19*

înapoierea culturală şi lipsa noastră de iniţiativă pentru depăşirea acestei stări de lucruri îi prilejuiesc o serie de consideraţii foarte amare. Cu toate că, firește, nu reprezintă o situaţie fericită, ruşinea de a fi român nu mai este pur şi simplu negată; Cipariu aproape că le dă dreptate celor care o împărtăşesc, pentru că atitudinea lor ar fi una bine motivată de realităţile triste ale stării în care ne aflăm: „*Nu e de mirare dară că numele de roman se face de ruşine în părţile noastre şi toţi cit veniră la cunoştinţă de ceva superioritate în sine*, *spăimântându-se de împilarea noastră*, [*I*] *şi acoperirăfeţele şi alergară mâncând pământul să se afunde între sârbi*, *unguri*, *greci*, *încă şi între tătari*, *numai să nu le zică cineva că-s români*. *Sturzeştii umblau cu capul rupt să se încuscrească cu familia ungurească Thurzo numai mai ieri-alaltăieri*. *Demetriu Cantemir* [...], *decât a se ţine de români*, *mai voi a-şi deduce originea familiei de la Chan-tătarul decât a se ţine de români*.” 180

Răsturnând datele argumentaţiei lui Stoica de Haţeg, Cipariu reconverteşte mândria insuflată de originea romană în dezonoare; prin degradarea la care am ajuns, noi facem

de ruşine obârşia noastră ilustră, faptul că descindem dintr-o seminţie strălucită aruncă un oprobiu cu atât mai puternic asupra urmaşilor decăzuţi.181,. *E timpul ca să cugetăm de acestea*, conchide canonicul blăjean, *almintrea să ştiţi că de vom râmâne aşa*, *nepoţii noştri*, *de ruşine*, *se vor face orice*, *încă şi turci*". *lS2*

Ion Codru Drăguşanu mărturiseşte propria sa cădere în păcatul respectiv, pe tonul lejer, lipsit de crispări, al naraţiunii sale. într-un caz, el are un motiv de ordin pragmatic pentru a-şi ascunde identitatea. Aflat la Moscova, se recomandă drept „*june literat ungur*", în ideea că în acest fel şansele sale de a-şi găsi o

179 Timotei Cipariu, „Care e cartea mai veche românească?", în *l*, *2*: *Organul*, II, 1848, nr. 54, p. 304.

180 1.9: Cipariu 1972, p. 33.

181 *Ibidem*, pp. 33-34.

182 *Ibidem*, p. 34.

slujbă sunt mai mari, în comparaţie cu situaţia în care şi-ar fi dezvăluit calitatea de român. E adevărat, se destăinuie peregrinul, o asemenea ţinuta nu era „*prea morală*, *dară aici*, *ca în multe alte împrejurări* [sublinierea mea] *sigur era de rigoare*. *Dacă rătăceam a mărturisi că sunt român*, *fiind[muscalii cunosc bine o parte din români*, *toată lumea ar fi zis*: «*Din Nazaret poate fi ceva bine*?» „*m*

Oricum, caracterizându-şi atitudinea drept „*minciunăinocentă*", Drăguşanu nu pare să-şi facă probleme faţă de criza iden-titară presupusă de o asemenea tristă necesitate de camuflare a propriei condiţii.184 Dimpotrivă, la modul ideal, el poate concepe chiar detaşarea de această identitate, detaşare invocată cu frenezia unui Cioran, într-o formulă memorabilă: „*dacă ar fi să mă renasc o dată în lume*, *aş implora cerul să mă renasc şi eu frânc*".185 De ce francez? Tocmai pentru că francezul (epocii sale, cel puţin), spre deosebire de român, e plin de

mândrie faţă de neasemuita sa condiţie, nu are niciun motiv să se ruşineze de starea în care se află.

Cât de complicate puteau să fie meandrele acestor repetate asumări şi reasumări identitare, reale sau imaginare, întreprinse de bunăvoie sau sub presiunea celor mai diverse constrângeri exterioare sau interioare o mărturiseşte extrem de sugestiv un act modest din timpul revoluţiei. „Petru Pintye” şi „Theodor Torok”, doi mărunţi funcţionari - să zicem, români - aflaţi de partea revoluţiei maghiare, sunt prinşi de către conaţionalii lor şi, probabil, siliţi să semneze o declaraţie de loialitate, de o ingenuitate deconcertantă: „*Subscrisul mărturisesc ca român cum că fiind în orice societate de alte neamuri*, *a mă mărturisi de român nu mă voi sfii*, *cu atât mai vârtos fiind[ɔ- cu prilejul dezarmării un-*

1831.9sCodru Drăguşanu 1956, p. 220. Adică: „poate ieşi ceva bun?” (vezi *Evanghelia de la Ioan*, I, 46).

184 Peregrinul îşi camuflează propria identitate foarte „la propriu”, afişând o pereche impresionantă de mustăţi „ungureşti”, în conformitate cu canonul de identificare a maghiarilor în hetero-percepţia românească (vezi *loc*. *cit*, nota precedentă).

185 *Ibidem*, p. 254. La 1846, Dimitrie Brătianu îi scria lui Michelet în termeni similari: „*Maintenant*, *je sais quzoujinit la France*, *commence le neant*” (apuc? 3: Antoni 1994, p. 257).

249

gurilor, *ca ungur prins fiind*, *a mă recunoaşte ca român n-am voit până a da această mărturisire*”. *li6*

Va fi fost acest act, în mintea semnatarilor săi, o asumare a propriei identităţi? Sau dimpotrivă, o abjurare? Cine ar mai fi putut să o spună? Probabil că nici cei doi bieţi inculpaţi zăpăciţi nu vor mai fi ştiut după această păţanie ce sunt ei cu adevărat şi de ce anume trebuie să se ascundă şi să le fie ruşine: că sunt români, că sunt

maghiari, că au trecut de la români la maghiari sau invers? Criza identităţii înflorea peste incertitudinile lor.187

Dar dacă în cazurile unor conştiinţe individuale aflate într-o situaţie ambiguă îndoielile mai puteau să persiste, în schimb, la nivelul imaginarului colectiv, Revoluţia va ambiţiona, în ceasurile ei astrale (la fel ca în 1989), să distrugă sentimentul ruşinii de a fi român, născând în locul acestuia o nouă mândrie. „*Oare mai ruşinează-se românii şi acum* - scrie Papiu Ilarian - *de limba română*, *de datinile*, *de portul e de numele român*, *mai leapădă-se şi acum de ginta lorpenftii dregătorii e alte foloase private*, *cum făcea pe timpul asupririi ungureşti*? „*xm* Răspunsul e categoric nu. Mitologia adunării din mai, de la Blaj, înregistrează ca un element de mare semnificaţie reconvertirea renega-

186 Declaraţia de loialitate a lui Petru Pintye şi Theodor Torok, toamna anului 1848, publicată în 1.9. =Dragomir 1944-1946, II, p. 420. Tot acolo, o versiune în limba maghiară a aceleiaşi declaraţii, în care se afirmă credinţa celor doi faţă de împărat.

187 Romancierul Jokai Mor va imagina în persoana eroului principal al unuia din cele mai cunoscute romane ale sale, *A szegeny gazdagok* [Săr manii bogaţi], publicat în 1860, un astfel de joc al dublei condiţii identitare.

Ziua, protagonistul romanului apare sub înfăţişarea baronului maghiar Hâtszegi Lenârt, iar noaptea el devine banditul român „Faţă Neagră”. Metafora era cu atât mai sugestivă cu cât prototipul mărturisit al personajului era unul dintre cei mai celebri „renegaţi” români, Vasile Nopcea, figură controver sată, comite suprem al Hunedoarei, om politic conservator, dar şi vicepre şedinte al delegaţiei române la Viena în timpul revoluţiei! Nopcea va fi ata cat şi de către români, şi de către maghiari, ca exponent al marii aristocraţii detestate de revoluţionarii paşoptişti din ambele naţii. Totodată, Nopcea, ca şi baronul Hâtszegi din roman, „era extrem de ilustrativ şi pentru această dublă condiţie etno-culniralâ a nobilimii haţegane,

în parte calvinizată şi catolicizată, în parte fidelă totuşi vechilor sale tradiţii şi obiceiuri, acuzată de renegare şi deznaţionalizare şi dintr-o parte şi din cealaltă, adeseori bi lingvă şi biculturală". Vezi 3: Mitu M. 1994, p. 118.

188 1.5: Papiu Ilarian 1852(1), pp. 227-228.

tilor întoarcerea la matcă a rătăciţilor care până atunci se ruşinau de naţiunea română. Cu Vasile Nopcea în frunte, aceştia se întrec acum în etalarea identităţii lor redescoperite. Mândria pe care le-o oferă ridicarea spectaculoasă a conaţionalilor este factorul care le-a permis să se desprindă din rândurile străinilor, dislocând ruşinea care i-a împins până atunci să-şi ascundă adevăratele chipuri. La Blaj, după acelaşi Papiu, „*în această procesiune puteai vedea mulţime de români care până acum treceau ca unguri*, *fiindu-le ruşine de numele român*, *îi puteai acum vedea ruşinân-du-se de rătăcirea lor de până acum*, *e pe întrecute apuca de braţe pe cei mai mari români în calea către pratu*".

Ruşinea de ruşinea de a fi român este noua formulă cu care revoluţia încearcă să îmbogăţească percepţia de sine, imaginând un antidot miraculos, pentru cea mai descurajantă conotaţie a identităţii naţionale. De fapt, fără a reuşi niciodată să se anihileze reciproc, ruşinea şi mândria de a fi român se generează şi se realimentează mereu, una pe cealaltă, într-un dans ameţitor, din al cărui vârtej normalitatea asumată fără complexe de inferioritate sau superioritate nu se zăreşte decât ca o stea tremurătoare şi îndepărtată.

Pe aceste coordonate se derulează de altfel întreg scenariul rezistenţei faţă de deznaţionalizare, ca temă a imaginii de sine. A fi român cu orice preţ şi a nu fi român deloc sunt cele două repere privilegiate care jalonează spaţiul gol dintre o mare teamă şi o mare speranţă. A fi român, sau orice altceva, pur şi simplu, fără orgolii şi fără lamentări, fără dureri de cap şi fără mustrări de conştiinţă, reprezenta un lux vinovat, pe care imaginarul colectiv al

naţiunii refuza atunci să şi-l permită şi poate că nu a îndrăznit încă să şi-l îngăduie nici până azi.

1.5: Papiu Ilarian 1852(11), p. 224.

250

DIMENSIUNEA ISTORICĂ A IMAGINII DE SINE POZITIVE

1. Generalităţi

Dacă este adevărat că dimensiunea negativă a percepţiei de sine ocupă un loc important în imaginarul social al românilor ardeleni de la începutul epocii moderne, pe cât am încercat să-l conturez până acum, pe de altă parte, trebuie spus că din punct de vedere apreciativ, ca o regula generală, imaginile naţionale nu sunt niciodată monocorde, centrate pe o singură obsesie valori-zantă, negativă sau pozitivă. Cu atât mai mult atunci când există tendinţa tensionării şi deformării lor, sub presiunea unor realităţi dificile, a naţionalismului sau a altor factori distorsionanţi, imaginile se prezintă sub forma unui amestec inextricabil de complexe de inferioritate şi superioritate, de obsesii pozitive şi negative. Exagerările înregistrate într-un sens provoacă reacţii similare în cealaltă direcţie, în încercarea de a asigura totuşi un echilibru al auto-percepţiei, chiar dacă atât exagerările în sine, cât şi ciocnirea dintre tendinţele lor contrare sunt de natură să provoace crize profunde ale unei asemenea conştiinţe frământate.

Un alt element care trebuie introdus în ecuaţie se leagă de caracterul extrem de ambiguu pe care îl comportă promovarea unei imagini de sine pozitive, lamă cu două tăişuri pentru sistemul le-gitimant al militantismului naţional. Dacă ne auto-prezentăm într-o lumină favorabilă, aşa cum o face, de pildă, în numeroase ocazii, Petru Maior, dacă ne lăudăm că şi noi suntem în rând cu celelalte naţiuni din Ardeal, că şi noi avem nobili, învăţaţi şi personalităţi eminente, că şi noi ne bucurăm de drepturi cetăţeneşti şi de un statut egal cu al celorlalţi, atunci riscăm să lăsăm fără argumente lupta pentru drepturi politico-naţionale, pentru ridicarea noastră din starea de oprimare şi înapoiere

în care ne aflăm în realitate. Este un aspect pe care Papiu Ilarian îl va incrimina

252

într-un mod foarte explicit, criticându-i pe înaintaşii săi iluminişti, inclusiv pe Maior, pentru afirmaţiile lor de genul celor de mai sus.

în consecinţă, în mod paradoxal, a ne auto-reprezenta într-o lumină favorabilă înseamnă, în anumite situaţii, a ne face noi înşine rău, dezamorsând raţiunile activismului naţional; iar a vorbi despre noi de rău, accentuând cât mai puternic decăderea şi starea proastă în care ne aflam, poate reprezenta un lucru benefic, pentru că un asemenea discurs se constituie automat într-o acuză la adresa celor care ne oprimă, stimulând mobilizarea efortului colectiv pentru ieşirea din criză.

Oricum, indiferent de numeroasele motivaţii care presează în această direcţie, am putut constata că, în măsura în care se concentrează asupra realităţilor sumbre ale prezentului, imaginea de sine a românilor ardeleni comportă o notă negativă dominantă, aptă să genereze chiar distorsiuni, exagerări şi generalizări nejustificate, în aceste condiţii, datorită faptului că explicaţiile lucide şi raţionale ale cauzelor răului nu erau suficiente pentru a menţine echilibrul afectiv al unei conştiinţe sensibile şi vulnerate, se ridica problema căutării unor modalităţi de compensare, de echilibrare a auto-percepţiei negative. Limbajul raţiunii fiind insuficient, mai ales în faţa unor realităţi greu de acceptat, soluţiile găsite pun în valoare în primul rând mituri de substituire, care să înlocuiască observaţiile şi constatările nedorite cu realităţi iluzorii, asimilate prin intermediul emoţiei, al afectelor, al imaginaţiei şi subiectivităţii.

In acest caz, dacă prezentul oferă puţine satisfacţii, dimensiunea pozitivă a imaginii trebuie să se concentreze cu prioritate asupra trecutului şi viitorului. Mândria faţă de un trecut glorios şi idealizat şi încrederea într-un viitor luminos şi dătător de speranţe sunt cele două mituri şi

sentimente colective principale cu ajutorul cărora prezentul dureros poate să fie exorcizat şi pus în paranteză.1 Principalele elemente specifice acestor spaţii mitice compensatorii sunt întruchipate prin teme de o natură strict istorică, aşa cum ar fi: puritatea originii latine, vechimea, continuitatea, pri-

1 Pentru mitologizarea trecutului în cultura română vezi consideraţiile din 3: Pippidi 1993. Forţând puţin interpretarea, s-ar putea spune că preferinţa pentru cele două segmente temporale evocate se suprapune peste aşa-nu-mitele „meta-naraţiuni" sau „mari povestiri" („grands recits"), teoretizate de Jean-Francois Lyotard. Acestea ar fi servit la legitimarea cunoaşterii până în pragul post-modernismului, fie în varianta mitică (tradiţională), aplecată spre

oritatea, funcţia de apărători ai creştinătăţii în Evul Mediu, credinţa într-o misiune istorică predestinată, rolul de santinelă a Europei şi rasei latine la gurile Dunării et[.

în strânsă conexiune cu acestea, imaginea pozitivă vehiculează şi teme cu o mai mare aderenţă la prezent, selectate însă şi ele mai ales printre trăsăturile şi capacităţile cu caracter potenţial, latent, care traversează istoria pe tot parcursul acesteia şi sunt mai puţin legate de o conjunctură anume: numărul şi răspândirea românilor, rezistenţa la deznaţionalizare, puritatea etnică, originalitatea, valorile specifice unui univers rural idealizat (ospitalitate, bunătate, lirism), apartenenţa la spaţiul de civilizaţie european, rolul Principatelor de factor coagulant şi de prestigiu al întregii românimi.

Mai trebuie spus cu privire la toate aceste teme faptul că ele nu reprezintă defel rezultatul unor simple examinări şi constatări detaşate asupra realităţii istorice sau prezente, de natura observaţiei ştiinţifice sau a deducţiei logice şi comune. Indiferent dacă au sau nu un corespondent în realitate ori în cunoaştere, aceste elemente reale sau

inventate primesc caracterul unor obsesii şi mituri naţionale, datorită faptului că sunt supra-învestite emoţional, depăşind cadrul obişnuit al relaţiilor dintre realitate şi reflectarea ei, prin funcţiile noi pe care le dobândesc, de legitimare a unor speranţe şi aspiraţii, de substituire a realităţilor neplăcute, de compensare a orgoliului ultragiat, de redare a încrederii în forţele proprii sau de argumentare a disputei cu mitologiile naţionale concurente. în faţa realităţii nesatisfăcătoare şi a ameninţării străine imaginea se transformă în mit, pentru a construi în acest fel în conştiinţa colectivă o a doua realitate, mai bună şi mai suportabilă.

2. Câştlgarea încrederii în forţele proprii - şi noi suntem la fel ca alţii

Punctul de plecare pentru construirea unei imagini pozitive îl constituie câştigarea încrederii în forţele proprii, regăsirea trecut, fie în cea proiectivă, modernă. Pentru epoca post-modernă, caracteristică ar fi tocmai lipsa de încredere în asemenea „basme ideologice", cu pretenţii universaliste. Vezi 3: Lyotard 1993 şi 3: Călinescu M. 1995, pp. 229-230.

demnităţii pierdute, combaterea, în raport cu noi înşine, a ideii că nu suntem buni de nimic. Constatând că „*pânăa ne micşora şi defăima alţii*, *noi până mai deunăzi ne micşoram şi ne batjocoream înşine cu feliurimi de proverbi*", Bariţ arată că „*aceasta venea pentru că nu aveam nici ştiinţă*, *nici încredinţare că poate ieşi ceva bun dintre noi*"?

Ideea potrivit căreia naţiunea română are capacitatea de a ajunge la rezultate comparabile cu ale altora este fundamentată puternic de optimismul concepţiei iluministe cu privire la posibilităţile de afirmare ale personalităţii umane, în condiţiile îndepărtării unor circumstanţe nefavorabile şi ale descătuşării pornirilor instinctive spre luminare. Românii trebuie să aibă şi ei sădită într-inşii acea tendinţă înnăscută spre bine a oricărei fiinţe omeneşti de pe faţa pământului, or acest adevăr, atât de scump

raţionalismului luminist, este de natură să ne plaseze pe picior de egalitate cu celelalte popoare, să ne furnizeze încrederea în şansele noastre de progres şi de reuşită. Desigur, pentru a transforma această posibilitate latentă într-o realitate trebuie îndeplinite anumite condiţii, cea mai importantă fiind, în viziunea *Aufklă*-rer-ilor ardeleni, luminarea mulţimii prin cultură şi morală creştină.

în aceste condiţii, pe termen lung şi la modul general, un optimism tonifiant cu privire la posibilităţile de a-i ajunge pe ceilalţi din urmă se degajă dintr-o serie de texte de profil tipic iluminist, referitoare la condiţia de ansamblu a românilor, redactate în special în primele decenii ale secolului al XlX-lea. La 1814, într-una din cele mai cunoscute glose pe marginea fabulelor sale, Dimitrie Ţichindeal construieşte o asemenea imagine, de mare rezonanţă în conştiinţa contemporanilor şi a posterităţii3: „*Mintea*! *Mărită naţie daco-românească în Banat*, *în Ţara Românească*, *în Moldova*, *în Ardeal*, *în Ţara Ungurească*, *mintea*!

2 George Bariţ, în *l. l-*. *Focuepentru minte*, II, 1839, p. 69.

3 Vezi ecoul supralicitat al modestei opere a lui Ţichindeal datorat toc mai unor asemenea proiecţii entuziaste cu privire la condiţia românilor, de la Ion Heliade-Rădulescu (1.5: Heliade 1838), până la cunoscuta menţiune a lui Eminescu, din „Epigonii". în Banat şi în părţile arădene, interesul se menţine pe filiera patriotismului local (vezi cazul Liceului Pedagogic din

Arad continuator al faimoasei Preparandii, promotorul actual al respectivu lui cult).

Când te vei lumina cu învăţătura, *cu luminatele fapte bune te vei uni*, *mai aleasă naţie nu va fi pe pământ înaintea ta*. „4 Astfel, pentru a fi cât mai elocvent, procesul de recâştigare a încrederii în forţele proprii ajunge să sară direct în cealaltă extremă auto-va-lorizantă, acreditând ideea unui singular destin glorios al naţiunii române.

Dincolo de această metaforă cu rol mobilizator, Ţichindeal îşi argumentează teza într-un mod deosebit de credibil, prin ideea potrivit căreia răul nu poate fi asociat vreunui popor şi nici îmbrăţişat ca atare de către acesta. Chiar dacă anumite realităţi negative par să dezmintă teoria respectivă, ele nu reprezintă decât aparenţe sau conjuncturi; binele, progresul, luminarea au un caracter contaminant şi vor disloca în cele din urmă, în mod fatal, barbaria şi înapoierea: „*Slobozirea şi stricarea năravurilor nicidecum*, *nici într-un norod*, *la mijloc nu se primesc*; *singură şi numai o dumnezeiască şi de bun neam*, *adică luminarea minţii*, *a faptelor bune*. *Eu ştiu că unde stăpâneşte varvaria* (*mojicia*), *acolo nici are loc învăţătura luminării*, *nici a faptelor celor bune şi drepte*. *Insă lasă să intre această faptă bună acolo unde mojicia cea groasă şi proastă nu stăpâneşte*; *iar unde până acum stăpâneşte*, *doară nu va stăpâni până va fi lumea*”.

Aceeaşi filosofie optimistă cu privire la posibilităţile de împlinire a condiţiei umane şi, implicit, ca o particularizare, a condiţiei neamului românesc mărturisea, la 1807, şi Nicolae Horga Popovici, un alt *Aufklärer* provincial din părţile arădene, aparţi-nând şi el familiei spirituale a lui Ţichindeal, cu care împărtăşeşte de altfel şi soarta de paroh ortodox într-un sat oarecare, pierdut printre smârcurile încă prost asanate ale câmpiei crişene ori timişane6: „*Fiind[ɔ*, *cu adevărat*, *acest neam*, *adică românii*, *cu învăţătură nu este pătruns*, *dară de s-ar deda pe încet*, *după cum înălţatul împăratul nostru poftește*, *cu adevărat în urmarea altor neamuri cu toate învăţăturile ar fi împodobit şi mergerea către fericire ş-ar îndrepta*, *îngăduitori cu inima*, *după cele trebuincioase ar fi*, *la meşteşug deprinzători*, *la neguţătorii ispititori şi*

4 1.4: Ţichindeal 1814, pp. 274-275.

5 *Ibidem*.

6 Horga Popovici a funcţionat ca preot la Seleuş, pe valea Crişului Alb, iar Ţichindeal la Becicherec, în Banat (vezi *3*: *Dicfionarul 1900*, *sub voce*).

256

la cătănşag credincioşi; *şi oricare s-ar învălui deregătorie*, *el*, *în cât îi slujeşte firea*, *într-atâta îşi face datorinţa*, *tocma de-i şi plugar*, *dar tot îşi înţelege meşteşugul său* […] *Pentru aceea putem înţelege cum că şi între români*, *ca între alte neamuri*, *se află oameni de treabă şi statornici*; *numai aceasta îi lipseşte*, *că nu are învăţătură moralicească din pruncie* „, îşi încheie Popovici prezentarea luminoasei sale auto-imagini naţionale.7 Lipsa moralei creştine şi a luminării reprezintă singurul element care ne desparte de condiţia fericită a naţiunilor civilizate, altfel suntem întru totul aidoma acestora, or contribuţia sa, cartea de sfaturi morale pe care a redactat-o, vine să remedieze tocmai această deficienţă.

Numeroase alte opinii insistă pe această idee a posibilităţilor noastre de propăşire egale cu ale celorlalte naţiuni ca mijloc de redare a încrederii în forţele proprii. La 1819, Nicola Nicolau scrie că „*şi neamul românesc*, *întru nimica nu este mai de jos cu talanturile cele fireşti decât alte neamuri*, *care mai de multe veacuri se deprind şi sunt luminate întru învăţături şi întru ştiinţe*”.*8* Pe de altă parte însă, la fel ca mulţi alţi intelectuali ardeleni, editorul braşovean condiţionează foarte decis împlinirea acestei posibilităţi latente de existenţa unei voinţe şi a unui efort cultural hotărât în această direcţie: „*Insă ca acele talanturi mari* […] *să poată cele bine cuviinţate roduri a le aduce şi a se înmulţi*, *de multă cetanie de cărţi* (*spre acela sfirşit întocmite*) *este de lipsă*.” *9*

Zaharia Carcalechi pune în evidenţă aceste două idei (încrederea în capacităţile naţionale şi necesitatea iniţiativei colective pentru împlinirea acestora) într-un mod şi mai expresiv, dar, în acelaşi timp, animat şi de un spirit critic mai apăsat: „*noi*, *românii de acum* […], *avem în ochi*

o ceaţă prin care nu putem vedea lumina soarelui! *Au doară nu putem şi noi avea doctori români*, *ca să ne lumineze ochii din vrerea inimii*, *iar nu din interesul cel mare* [...] *Au nu putem avea şi noi filosofi*, *ca să ne înveţe filo-sofia în limba română*? *Toate putem a le dobândi*, *că şi noi sân-*

7 1.4: Horga Popovici 1807: „înainte cuvântare"; 1.9: Fugariu 1983,1,

PP. 735-736.

8 1.4: Nicolau 1819,1: [,. Dedicaţie"]; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 422.

9 *Ibidem*.

257

%

tem născuţi ca şi alte neamuri, *numai vrere să avem*! „10 Aceeaşi îmbinare între sentimentul încrederii şi un ton mustrător poate fi întâlnită şi în cazul lui Stoica de Haţeg: „*Cerul nouă toate ne dă ca altora*, *într-un chip*, *să sârguim a urma luminatelor nomade*, *să nu zăcem înpământ*, *împilaţi în temniţe*, *pe ruşine să fim „.n*

Vasile Pop, la rândul său, îşi exprimă de asemenea credinţa în posibilităţile noastre de a ne plasa la nivelul celorlalte naţiuni: „*Duhul românilor încăe aşa lucrător şi iscoditor ca duhul altor naţii*, *şi când ar fi ceva mai slobod de multe prejudecăţi*, *şi când ar fi acest fel de duhuri cât de puţin ajutate prin cei puternici ai naţiei*, *ar putea fi*, *întru adevăr zic*, *de multe lucruri nouă şi folositoare iscoditor*"}*2* „*Batăr cât de* târziuadaugă în altă parte cărturarul post-iluminist - *totuşi încep oamenii noştri a se deştepta şi a vedea că şi noi suntem în stare a face ceva*".13

Ca şi în cazul celorlalte luări de poziţie similare, deosebit de semnificativă este plasarea acestei încrederi în sfera unor capacităţi potenţiale, sub semnul condiţionalului şi al începutului de drum, împlinirea ei deplină fiind de aşteptat abia într-un orizont viitor. Numai ziua de mâine poate să consacre adevăratele virtuţi şi talente ale naţiunii, să

valideze optimismul cu privire la condiţia normală” şi fericită a acesteia. Câştigarea încrederii se dobân-deşte atunci, pe lângă evocarea viitorului luminos, prin constatarea, menită să trezească speranţele, că tocmai acum am făcut primul pas pe drumul cel bun. După cum scrie Iosif Many, „*a sosit timpul care pe toţi îi cheamă spre luminare*. *Să nu creadă cineva că românii de alte n-ar fi căpaci*, *ci numai de a păzi oile ş.a*. *Eu sperez că viitorul va refrunta astă întărire a unora despre români*”.14

Era descoperită astfel formula specifică prin care societatea românească se va obişnui să-şi reprezinte modul ei caracteristic de inserţie în timpul istoric al epocii moderne, pe marginea atâtor

10 *lA*-. *Povăfuitorul* 1826, p. 17; 1.9: Fugariu 1983, II, pp. 636-637.

11 1.9: Stoica de Haţeg 1984, p. 86.

12 Vasile Pop, prefaţă la 1.4: Prale 1827; *1.6*-. *GBC* 1973-1993, V, p. 5.

13 Vasile Pop către George Bariţ, scrisoare din apr. 1838, publicată în

1.6-. *GBC* 1973-1993, V, p. 23.

14 [Iosif Many], „Ş. St. Giorz, 15 martie”, în *l.2*: *Gazeta*, VIII, 1845, nr. 21, p. 81.

debuturi şi demaraje mereu reluate şi amânate expresie a unei voinţe obsesive de recuperare a decalajelor: ceasul deşteptării a sosit, de mâine totul va fi minunat, viitorul va arăta că şi noi suntem la nivelul celorlalţi şi va dezintegra ruşinea asociată înapoierii noastre, împreună cu toate clişeele negative ale străinilor, care ne-au complexat până acum.15

în sensul de mai sus, câştigarea încrederii în forţele proprii îşi asociază ca un puternic argument, în afara optimismului iluminist cu privire la capacităţile egale ale indivizilor şi popoarelor, şi această manieră de reprezentare a timpului istoric, în care prezentul devine punctul zero al unei noi ere,

de spectaculoasă ascensiune. Revoluţia constituie, prin excelenţă, momentul capabil să basculeze istoria, să ofere iluzia că totul se va schimba începând cu ziua de astăzi. Astfel, ea este de natură să insufle naţiunii o încredere uriaşă în forţele sale. Intelectualii ardeleni intuiesc şi speculează la maximum aceste virtuţi ale revoluţiei, încercând să modeleze o imagine de sine şi un discurs politic al încrederii naţionale. Ei sunt, de altfel, în permanenţă obligaţi să transmită mulţimilor sentimentul respectiv, deoarece în absenţa acestuia nu ar fi posibilă activizarea naţiunii, copleşită până atunci de temeri şi complexe.

In acest mod procedează, de exemplu, Simion Bămuţiu, al cărui discurs politic mizează extrem de mult pe capacitatea mobilizatoare a respectivei reprezentări a timpului istoric. în *Pro-vocaţiune*, primul document de la 1848 menit să declanşeze în mentalul colectiv al elitei româneşti şocul unei acţiuni independente şi al unei revoluţii proprii, separate de obiectivele celei

15 Este adevărat, de multe ori această încredere în virtuţile izbăvitoare ale zilei de mâine este însoţită şi subminată de o îndoială de aceeaşi intensitate, care transformă speranţa în nelinişte şi proiectează un viitor marcat de incertitudine şi îngrijorare. Iosif Pop, de pildă, profesor blăjean implicat în conflictul cu episcopul Lemeny (va ajunge, de altfel, în mod cât se poate de semnificativ, să se sinucidă în cele din urmă), scria la 1842: „*O nouă epocă se gata* [în acest context = „se pregăteşte”] *în treburile din lontru ale noastre*: *sau lumina de tot se stinge şi întunericul despotismului va orbi de tot pe săracii români*, *sau lumina la mai bine ne va duce* „ (l. l: Pop Iosif 1843). Aceeaşi idee, într-o formulare „pre-eminesciană” (inspirată, desigur, de paremiologia populară), poate fi regăsită într-o scrisoare din 1846 a lui Constantin Papfalvi: „*oare de aici înainte facerăspor înainte*, *sau îndărăpt ca racu*?” (l. lsPapfalvi 1846).

maghiare, Bărnuţiu îşi „trezeşte” conaţionalii prin intermediul soneriei simbolice a acestui ceas deşteptător al Istoriei, fixat la ora zero a unei noi epoci de redeşteptare: „*Astăzi este ziua învierii popoarelor celor moarte*. *Românilor*, *ascultaţi*! *Voi pân-a-cum aţi fost morţi politiceşte* […] *încă o dată*, *fraţilor*: *astăzi este ziua învierii dreptului nostru*. *Vrem dară să răsturnăm piatra de pe mormânt*, *să dezlegăm legăturile naţiei noastre cele de 10 sute de ani*, *ca să iasă din groapă şi să trăiască în veci*.” 16

Schimbarea la faţă a românilor, intrarea în noua eră care le va modifica radical înfăţişarea, punând de fapt în lumină adevăratul lor potenţial pozitiv, este celebrată cu încredere de Bărnuţiu mai ales în discursul de la Blaj: „*Cine va mai putea zice că românul nu doreşte o stare mai fericită*, *cape el nu-l mişcă nici verbul cel dulce de libertate*, *nici chiar sentinţa de moarte*, *care i se prepară în adunările ungureşti*? […] *Ar fi un lucru în contra naturii şi de tot cu nepotenţă*” ca „*un popor întreg să stea nemişcat ca piatra*, *când îi bate ora fericirii*, *şi să tacă ca un surd e mut*, *când i se trage campana* [= clopotul] *de moarte*”. De fapt, „*inima românilor a bătut totdeauna pentru libertate*”, motiv pentru care s-au ridicat şi acum.17

Bărnuţiu atacă aici de fapt tocmai acea componentă a imaginii de sine care îi caracteriza pe români drept neputincioşi, leneşi, lipsiţi de energie şi de dorinţa de a activa pentru îmbunătăţirea soartei lor. Trezirea din letargie este provocată, pe de o parte, în spirit concurenţial, de agresiunea externă, de conştientizarea pericolului mortal pe care aceasta îl reprezintă, pe de altă parte, de speranţa într-un viitor mai bun, conţinută în promisiunea electrizantă a idealului libertăţii.

3. Funcţia compensatoare a istoriei

Această instrumentalizare şi valorizare a timpului istoric în raport cu destinul românilor, evocată mai sus, pune în evidenţă

16 1.9: Bărnuţiu 1990, p. 33. O formulă similară, redată cu mijloace ex presive mult mai modeste, întâlnim într-un „viers” manuscris din timpul re voluţiei, parafrază probabil involuntară la „Răsunetul” lui Mureşanu: „*Scoală*, *scoală*, *măi româneJC-acum îi vremea de tine*” (1,1: *Vers lancu* cea. 1848).

17 *Discursul* lui Bărnuţiu la Blaj, în \.*9*: *Documente 1848 Transilvania*

1977-1988, IV, p.l.

260

ideea că dobândirea încrederii în forţele proprii, în general, dimensiunea pozitivă a imaginii de sine se bazează, în cazul românilor ardeleni, în primul rând pe atenţia acordată istoriei naţionale. Trecutul şi problema originilor, elemente importante ale oricărui proces de auto-identificare, primesc o însemnătate cu totul exagerată, în condiţiile în care prezentul, marcat şi de criza debutului modernităţii, oferă prea puţine temeiuri pentru confecţionarea unei identităţi satisfăcătoare şi onorabile.18

în aceste condiţii, chiar şi pentru spiritul iluminist, dar cu atât mai mult pentru cel romantic, justificarea posibilităţilor noastre de propăşire trebuie să îmbrace haina unei argumentaţii istorice. Ideea tonică, de sorginte iluministă, că este ceva de capul nostru şi că putem reuşi pentru că suntem oameni, pentru că avem deci capacităţile şi tendinţa înnăscută spre bine a oricărei fiinţe umane, este considerată prea abstractă, prea seacă, prea raţională pentru a spune ceva imaginarului bântuit de ultragii istorice şi confruntat cu duritatea unei realităţi concrete insensibile la abstracţiunea formulelor filosofice. Putem reuşi nu pentru că suntem oameni, ci pentru că suntem romani, numai descendenţa din rasa latină şi trecutul glorios pot reprezenta argumente pertinente şi eficiente, capabile să ne inspire o încredere reală în posibilităţile noastre de progres.

în conformitate cu acest mod de gândire, pasul prim şi suficient în acţiunea de plasare pe traiectoria progresului îl constituie conştientizarea colectivă, de către întreaga naţiunej a originii romane şi a istoriei sale glorioase. Acest act odată săvârşit, este limpede că românii, iluminaţi asupra sensului destinului lor şi a condiţiei lor reale, vor înainta firesc pe drumul deschis de înaintaşi.

18 Pentru critica acestei obsesii a originilor prezentă în cultura română, vezi 3: Magris 1994, p. 368: „*Originea*, *de neatins şi întotdeauna incertă*, *înseamnă puţin şi nici chiar lorga nu poate descoperi substratul primar al civilizaţiei sale*; *cum spunea Curtius*, «*istoria nu cunoaşte originea nici unui popor*», *deoarece aceasta nu există*, *ci istoriografia este aceea care o creează şi o produce*, *prin faptul că pune şi investighează problema*. *Orice genealogie coboarăpânăla „Big bang*"; *discuţiile asupra originii latine a românilor sau despre continuitatea daco-geto-latino-română*, *atât de afirmată de istoriografia şi de ideologia naţională în România*, *nu sunt cu mult mai importante decât disputa dintre Furtwangen şi Donaueschingen asupra izvoarelor Dunării*."

261

Cunoaşterea istoriei dobândeşte astfel acel rol de leac universal, mpotnva tuturor relelor prezente şi viitoare, atât de marcat în cultura romanească. Răul provine doar din necunoaşterea istoriei deoarece numai acolo, în gloria ideală a trecutului mitizat, poate fi descifrată condiţia noastră adevărată, şi nu în dificultăţile prezentului, care ne-o ascund şi ne-o denaturează. Petru Maior şi-a scris opera, spune Bojincă, „*deoarece văzu scăderea şi întunericul cel ce se acăsuna neamului românesc din singură lipsa istoriei pentru începutul daco-romanilor*"}* Iar altă dată pe marginea propriilor scrieri, afumă: „*Această istorie*, *precum spre mare lauda naţiei s-au însemnat aci*, *asa şi spre deschis exemplu sa fie măriţilor boieri de Ţara Romanească şi Molda-via*. ^ *Citească tot insul aceasta cu mângăere*,

văzând ce au fost strămoşi, *lui Insă caute şi cerce şi pre acea cauză care au înecat aceste ţari frumoase în moliciune*, *în întuneric şi neactivi-tate*. *Alunge dara ceiputincioşi răutatea din sânulpatriei sale şi cilnd istoriile strămoşilor săi*, *fără dormitam săprivigheze de a pleca tarapre calea virtutei*, *dreptăţii şi a vitejiei strămoşeşti*".20 Izvorul tuturor relelor rezidă deci în „singură lipsa istoriei", şi aceasta formula dezvăluie sugestiv dubla funcţie mesianică şi compensatorie a scrisului istoric. Istoria oferă izbăvirea, mântu-indu-ne in perspectiva viitorului de păcatele zilei de azi, şi totodată ne aduce alinare pentru necazurile prezentului, compen-sindu-le in planul iluzoriu al mit-istoriei idealizate.

Trebuie remarcat faptul că până la începutul epocii moderne mai precis pâna la Şcoala Ardeleană, scrierile istoriografice, cum sunt cele ale cronicarilor, sunt lipsite de acel fior naţionalist cre-atoi de identitate, cu impact major în conştiinţa contemporanilor, pe care ii prezintă cărţile de istorie ale iluminiştilor şi mai ales ale romanticilor ardeleni." Se observă o anumită răceală, un ton neutral, lipsit de comentariu prezenteist şi implicare afectiva, in cazul relatării unor viitoare momente-cheie ale mit-isto-nei naţionale, cum ar fi, de pildă, episodul Mihai Viteazul.

19 20

\ Vj'BOJincă 1828, p. H; 1.9: Bojincă 1978, p. 10

1 î. b/abT' „*7uS^h* fapte şi Perirea lui Mihai Viteazul [...]", în *1.2*: *B*, *bl*, *oteca*, II-IV 1830, 1834; 1.9: Boji „că 1978, p. 82.

3-TeodVr I^T^ I*? rioSrafic & ™™/ al epocilor respective vezi J.leodor 1970; 3: Boia 1976; 3iZub 1981; 3: Zub 1983.

262

Exemplul evocat ilustrează bine această idee, prin împrejurarea că „semnificaţia naţională" a politicii domnitorului muntean, aşa cum se va fixa ea în conştiinţa de sine românească, va fi „descoperită", „pusă în evidenţă" sau, poate mai corect, „inventată", abia o dată cu Florian

Aaron şi Bălcescu22; până atunci, chiar şi un Gheorghe Şincai, marcat încă de modelele tradiţionale de structurare a naraţiunii istorice, va relata odiseea lui Mihai cam în aceiaşi termeni în care abordează aventurile politi-co-militare ale oricărui alt principe din epocă.23

Aceasta înseamnă că până la începutul secolului al XlX-lea istoria nu este încă instrumentalizată şi mobilizată integral în serviciul creării identităţii naţionale, la nivelul pe care îl vor atinge romanticii; aluziile cu deschidere spre contemporaneitate sunt limitate la câteva segmente de interes, cum ar fi originea latină şi problemele cu incidenţă în sfera legitimării statutului politic al românilor din Principatul ardelean. într-o măsură destul de importantă, demersul istoric este îndreptăţit de simpla şi normala curiozitate intelectuală şi dorinţă de cunoaştere a trecutului, iar motivaţiile extra-ştiinţifice ale practicării istoriei se cantonează mai ales într-o sferă moralizatoare, pe urmele unei venerabile tradiţii: istoria ca învăţătoare a vieţii, adică un soi de panoramă generală a triumfurilor şi deşertăciunilor lumeşti, a norocului schimbător pe care îl traversează toate alcătuirile politice terestre. Aşadar, în afara curiozităţii intelectuale, dimensiunea moralizatoare, cu o deschidere general-umană, reprezintă principala legitimare a acestui tip de sensibilitate istoriografică.

Cu totul altfel se prezintă lucrurile la istoricii timpurilor moderne, pentru care istoria iese din acest cadru universal-uman şi se subordonează întru totul interesului naţional. Ideea cunoaşterii dezinteresate a trecutului sau a adevărului se transformă într-un clişeu golit de orice conţinut real, pentru că obiectivele primordiale, mărturisite ca atare, ale noii istorii sunt acum cu totul altele. Ele au în vedere dotarea colectivităţii naţionale în formare cu o nouă identitate, de tip modern, dat fiind că modalităţile tradiţionale de auto-identificare ale comunităţilor intră în criză, ameninţate de spectrul înnoirilor de tot felul; pentru a realiza acest

22 Vezi 1.5: Aaron F. 1835-1838; 1.9: Bălcescu 1986.
23 Vezi 1.9: Şincai 1967.

lucru, este necesară inventarea unei „noi” tradiţii, mobilizarea unui „nou” trecut, care să ofere garanţii simbolice de stabilitate în faţa sfidărilor şi neprevăzutului modernităţii.24 Dat fiind că prezentul este dificil, iar viitorul neliniştitor, istoria va fi solicitată, cu înfrigurare, să compenseze toate aceste necazuri şi incertitudini, „învăţămintelor” sale nu le mai este permis să pună în evidenţă efemerul şi nimicnicia acţiunilor omeneşti pe scena uriaşă a istoriei universale, ci sunt chemate să lumineze destinul viguros al naţiunii, călăuzindu-i paşii spre ţinta luminoasă care i-a fost destinată şi care se profilează, în mod paradoxal, tocmai din ceaţa acestor origini îndelung imaginate.

Făcând trecerea de la motivaţia general-moralizatoare la cea particular-naţională a istoriei, textele auto-justificative ale istoricilor ardeleni de la începutul epocii moderne pun accentul pe funcţia ei pedagogică, indispensabilă progresului naţiunii, dar mai ales trezirii acesteia la conştiinţa de sine. Se evidenţiază astfel asumarea deliberată a acestei funcţii generatoare de identitate colectivă atribuită disciplinei pe care o practică. Ei scriu istorie pentru a-i determina pe români să fie ceea ce trebuie să fie, adică pentru a-i face să se „reîntoarcă” în tiparul lor „adevărat”, pe care istoria li-l revelează - acea istorie propusă, „descoperită” sau inventată de cărturarii iluminişti şi romantici. Istoria (şi istoricii) le vor conferi românilor identitatea, aceştia vor trebui să se conformeze obligatoriu acesteia (în cazul în care astăzi s-ar diferenţia cumva de aceea), pentru că numai aşa, spun cărturarii, îşi vor regăsi adevărata esenţă, mai mult sau mai puţin pierdută, alterată de vitregia vremurilor.

„*învăţătura istoriei iaste un lucru foarte scump şi la lumea aceasta de mare cinste şi de folos* - scrie Dimitrie Iercovici

la 1794, într-o luare de poziţie foarte grăitoare pentru pedagogia etnică de care aminteam mai sus, impregnată încă de o puternică tendinţă moralizatoare, dar centrată exclusiv pe ideea utilităţii de natură strict naţională pe care studiul istoriei îl poate reprezenta pentru români -, *pentru că aceasta*, *încredinţând pe omul despre toate întâmplările veacurilor celor trecute*, *ne povăţuieşte şi ne îndreptează a cunoaşte cum s-au făcut unele neamuri*, *sau prin*

24 Pentru problematica „inventării tradiţiei" vezi 3: Hobsbawm, Ran-ger 1983; 3: Karnoouh 1994.

nesupunerea sa, *sau prin mândria cea rea*, *uitate şi nebăgate în samă şi de tot pierdute cu numele său dinpreunăân lumea aceasta*; *ne învaţă*, *de al doilea*, *cum s-ar putea neamurile cele uitate şi scăzute*, *prin modrul blândeţelor*, *prin ascultarea cea voioasă şi prin uitarea lucrurilor celor prin care au fost căzut*, *de al doilea a se înnoi şi numele cel pierdut a-l dovedi şi cu podoaba cea pierdută iarăşi a se înnoi şi a se lumina*. „*25*

Cu toate că este încă puternic marcat de ideea istoriei ca lecţie a măririi şi decăderii omeneşti26, textul lui Iercovici pune însă foarte apăsat în evidenţă şi noua funcţie a istoriografiei: crearea unei noi identităţi, joc secund şi copie transfigurată a „primei" identităţi, cea originară („de al doilea a se înnoi" spune Iercovici, extrem de relevant, faţă de condiţia generală a românilor); acest lucru se va realiza prin mobilizarea trecutului istoric, or, pentru ca rezultatul să fie cel scontat, adică furnizarea unei lecţii capabile să redea încrederea naţiunii, este limpede că respectiva istorie nu poate fi decât una tonică şi optimistă, trecutul fiind obligat să intre în tiparele unei asemenea viziuni generale.

Ce-i drept, ca orice adevărat iluminist de factură central-eu-ropeană, Iercovici nu mizează încă totul numai pe cartea istoriei, aceasta fiind invocată doar pentru a se alătura învăţăturii creştine, în efortul de sintetizare a unei pedagogii naţionale: „*toate* acesteacontinuă justificarea de mai sus a lui Iercovici - *fără învăţătura legii cei creştineşti*,

numai cu singură învăţătura istoriei, *nicidecum nu se pot sfirşi*, *că aceasta aşa iaste legată cu învăţătura istoriei*, *ca şi trupul omului cu sufletul şi cu simţirile sale „P* O altă limitare a capacităţii scrisului istoric de a rezolva de unul singur toate necazurile naţiunii s-ar putea datora nivelului cultural scăzut al românilor, nivel care i-ar împiedica pe aceştia să beneficieze de revelaţiile identitare dezvăluite de istoriografie. Dar problema poate fi rezolvată, crede Iercovici (şi el vede bine lucrurile, dacă ne gândim la ceea ce a urmat), prin aceea că lecţia istoriei trebuie să îndoctrineze în primul rând elitele, la acest nivel urmând a se verifica adevărata sa eficienţă; pe urmă,

251.4: Iercovici 1794: „Către cititor”; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 188.

26 Dar la el, chiar şi această lecţie general-umană este destinată în mod special românilor, se „potriveşte” într-un mod specific destinului acestora.

27 *Ibidem* (vezi notele anterioare).

264

265

putem adăuga, masa naţiunii, bine încadrată de acest fundal ideologic, se va deschide şi ea în funcţie de capacităţile sale intelectuale de asimilare programului naţional de redefinire pozitivă a imaginii de sine: „*Cu mare dreptate poate zice neştine că neamul rumânesc prin învăţătura istoriei nu se poate îndrepta şi nu se poate ridica din prostia sa*, *pentru că istoriile de acest fel nu se află în limba rumănească scrise şi tipărite*, *însă o apărare*, *una ca aceasta*, *aşa mi se pare că nu va putea avea îndestulat temei*: *că ęu aicea nu grăiesc de cei ce-şi chivernisesc viaţa sa cu sudorile câmpului şi alte lucruri mehaniceşti*, *ci de cei ce sunt din naşterea sa slobozi şi scutiţi de greutăţile locului celui în care locuiesc*.” *2S*

Samuil Micu, în *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796, 1806), insistă şi el asupra acestui rol primordial al istoriei pe care o scrie, de pedagogie mobilizatoare a

naţiunii: „*urât lucru iaste românului să nu ştie istoria neamului său*, *că vedem cum toate neamurile au scris lucrurile mai marilor săi*, *şi se cuvine acestea omului carele are minte*, *că istoria este dascălul tuturor lucrurilor*, *şi bisericeşti*, *şi politiceşti*, *că ea nu numai cu cuvinte*, *ci şi cu pilde adeverează cele ce învaţă*." *29*

Scopul scrierii istoriei românilor, continuă Micu (spre care îndeletnicire îi îndeamnă insistent pe conaţionalii săi: „*au tu te nevoieşte*, *au*, *de nu poţi tu*, *îndeamnă şi ajută pe alţii care pot ca mai pe lung şi mai pe larg lucrurile rumâneşti să le scrie şi la tot neamul cunoscute să le facă*"), este acela „*ca cei buni să se laude întru neamurile neamurilor*, *iară cei răi şi cei nevrednici să se ruşineze şi să înceapă a lepăda simţirea cea dobitocească şi a fi oameni rumâni*, *adică desăvârşit*, *că mult iaste a fi născut rumân*".30 Astfel, încă o dată, istoria îşi mărturiseşte rolul său de creatoare a identităţii şi imaginii de sine pozitive: nu poţi fi „om român" („*oameni şi romani*", scrie Micu în altă parte31) decât în urma studierii istoriei, de asemenea, ea va fi cea care îţi va releva nobleţea condiţiei tale, „importanţa" de a fi român.

28 *Ibiclem*.

29 Samuil Micu, în *13*: *Calendar Buda I*, 1806; 1.9sFugariu 1983, I, p. 223.

30 *Ibidem*, pp. 223-224.

31 *Ibidem*, p. 224.

266

Această idee, lansată de iluminişti, poate fi regăsită, în formulări practic neschimbate, şi la istoricii ardeleni romantici. Peste cincizeci de ani, în 1847, August Treboniu Laurian scria că scopul editării *Magazinului istoric pentru Dacia* este „*să facă pe român să fie român*, *să-şi iubească patria*, *să-şi iubească naţia*, *să înveţe a se preţui pe sine şi a îngriji pentru viitorul său*"}*2* Din nou, aceeaşi temă: doar istoria îţi poate revela identitatea, te poate face să fii cu adevărat român (până atunci nu ai fost decât o aparenţă, o copie degradată a identităţii originare), de asemenea, ea

este cea care îţi conferă preţuirea de sine, valorizarea pozitivă a condiţiei naţionale.

Funcţia de atribuire a identităţii naţionale pe care o îndeplineşte istoria se conjugă cu rolul său pragmatic de armă politică împotriva străinilor care ne contestă statutul şi drepturile efective, la ora actuală. Situaţia politică precară în care ne aflăm este strâns legată de această lipsă de înţelegere a propriei identităţi (datorată necunoaşterii istoriei), ceea ce înseamnă că studiul istoriei, determinând asumarea identităţii, va avea şi darul de a goni duşmanul de la frontierele noastre.33 Kogălniceanu, în cursul său introductiv la Academia Mihăileană, publicat şi în Transilvania în foile lui Bariţ, formulează foarte expresiv această idee, bazân-du-se pe consideraţiile similare ale lui Florian Aaron: „*Trebuinţa istoriei patriei ne este neapărată chiar pentru ocrotirea dritu-rilor noastre împotriva naţiilor străine*. *Neavând istorie*, *fieştecare popor duşman ne-ar putea zice cuvintele d-lui Aaron*: «*începutul ce ai este necunoscut*, *numele ce porţi nu este al tău*, *nici pământul pe care locuieşti*; *soarta ta aşa a fost*, *ca să fii tot după cum eşti*: *leapădă-te de începutul tău*, *schimbă-ţi numele sau primeşte pe acesta ce ţi-l dau eu*, *ridică-te şi du-te din pământul pe care locuieşti*, *căci nu este al tău*, *şi nu te mai munci în zadar*, *căci tu nu poţi fi mai bine de cum eşti*.» *Şi în adevăr*, *toate aceste cuvinte ni s-au zis de către străini*; *începutul nostru ni s-a ta*-l^rTlreboni» Laurian către Gh. orgha Magh˙ru,. « «oar. din

- „*i'^se-r*-* * «*> - «f -mi, ir nrss sââs. ^.v..< «-* - menirea lor, practic exclusivă) scriind istorie...

267

găduit, *numele ni s-a prefăcut*, *pământul ni s-a sfâşiat*, *driturile ni s-au călcat în picioare*, *numai pentru că n-am avut conştiinţa naţionalităţii noastre*, *numai pentru că n-am avut pe ce să ne întemeiem şi să ne apărăm dreptăţile*. „*3A*

George Bariţ, în schimb, care, după cum vom vedea mai jos, valorizează într-un mod cu totul diferit istoria, pune

accent, atunci când se referă la dimensiunile pragmatice ale acesteia, pe aspecte mult mai concrete şi mai puţin spectaculoase, ţinând de valenţele sale formative în domeniul culturii civice şi politice: „*Au nu este scădere mare când pentru lipsa cunoştinţelor istorice nu înţelegem bine nicio carte*, *nicio gazetă scrisă mai cu tact şi cu judecată*, *nicio dezbatere parlamentară*, *încât prea de multe ori ne aflăm în pericol de a ne arunca pe noi şi pe ai noştri în rătăciri rupătoare de cap*?" *35*

Este adevărat însă că şi el se referă, în acest articol din 1845, dedicat importanţei istoriei, la valoarea etno-pedagogică generală a acesteia, la oferta sa emoţională adusă psihicului colectiv, precum şi la ponderea pe care descifrarea trecutului o poate avea asupra înţelegerii prezentului şi chiar a viitorului: „*Au nu este un bold firesc*, *care se deşteaptă în fiecare om cevaşi mai bine simţitor*, *a voi să ştie de unde se trage el*, *seminţia sa*, *naţia sa*, *prin ce fel de păsuri şi nenorociri a trecut patria sa*, *cum au vieţuit strămunii săi şi altele ca acestea*? *Au nu este un simţ umilitor când*, *pentru că nu ne cunoaştem trecutul*, *nu pricepem nici acu-mul*, *nu putem ghici nimic pe viitor*?" *36*

Dar alături de această tendinţă principală, care mizează aproape totul pe istorie, în ideea că ea ne conferă identitatea şi ne mân-tuieşte prezentul, există şi glasuri semnificative care se îndoiesc de rolul pe care îl poate juca istoria, oricât ar fi aceasta de nemaipomenită, în rezolvarea problemelor prezentului.37

34 Mihail Kogălniceanu, „Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie naţională în Academia Mihăileană", în \.*1*: *Foaie pentru minte*, VII, 1844, nr. 11-13; 1.9: Bodea 1982,1, p. 215.

35 George Bariţ, „Istoria", în \.*2**Foaiepentru minte*, VIII, 1845, nr. 49, pp. 389-391; 1.9: Bariţ 1962, p. 88.

36 *Ibidem*.

37 O viziune critică de ansamblu asupra „istoricismului” ca metodă generală de cunoaştere la 3: Popper 1979. Vezi şi 3: Popper 1993.

Dacă astăzi specialiştii38 conchid că la 1848 sinteza dintre teoria dreptului natural şi cea a dreptului istoric, dintre raţionalismul liberal şi istorismul organicist a furnizat armătura doctrinară a ideologiei politice a vremii, nu este mai puţin adevărat că în epocă unii intelectuali se îndoiau (poate pe bună dreptate) asupra compatibilităţii dintre aceste două moduri de gândire şi îşi puneau problema dacă nu cumva este necesar să opteze doar pentru o singură alternativă. Opinia mea este că şi în Transilvania, la fel ca în tot spaţiul central şi est-european, a dominat de fapt, în toată prima jumătate a secolului al XIX-lea, istorismul organicist de tradiţie herderiană, asezonat, fără îndoială, dar numai într-o măsură destul de superficială, cu motive raţionalist-contractualiste.

Pentru intelectualii paşoptişti ardeleni, revendicările lor liberale, naţionale sau democratice îşi trag seva în primul rând (la modul profund, şi nu la cel aparent-declarativ) din „certitudinile” de nezdruncinat ale istoriei naţionale, şi mai puţin din încrederea reală în capacităţile raţiunii şi ale teoriilor abstracte de a schimba o realitate ale cărei baze sunt atât de profund înrădăcinate în trecut. Ideea potrivit căreia prezentul se lasă foarte greu schimbat şi este atât de rău pentru că provine dintr-un trecut mizerabil reprezintă o formulă care nu convine nimănui în condiţiile în care toţi sunt convinşi că între prezent şi trecut există o legătură indisolubilă. Or atunci, menţinându-ne credinţa în această legătură, „schimbăm” trecutul în bine, prin rescrierea istoriei, şi, logic, prezentul se va „îmbunătăţi” şi el sau cel puţin se va naşte încrederea în capacităţile noastre de a-l schimba.

Această judecată, de la nivelul imaginarului social al vremii, furnizează acţiunii politice o motivaţie mult mai

profundă decât ataşamentul ideologic faţă de lozincile liberalismului occidental. In situaţia de faţă (la fel ca în majoritatea cazurilor), ideologia politică încorporată în doctrină, „ideile clare", reprezintă un nivel superficial în raport cu mitologia şi cu imaginarul politic, cu reprezentările sociale şi credinţele colective ancorate adânc în structurile reflexive şi emoţionale ale societăţii.

38 *3*-. *Ideologia generaţiei* 1968, pp. 31-49; 3: Bocşan 1984; 3: Hitchins 1987, pp. 83-114: „Intelectuali români în Transilvania: conştiinţa naţională Şi cea apuseană, 1830-1848"; 3: Bocşan 1992a.

în aceste condiţii, se poate concluziona că luările de poziţie contrare spiritului evocat mai sus, aparţinând intelectualilor ardeleni care contestă „tirania" istoriei, merg în mod clar împotriva curentului sensibilităţii generale, dar schiţează totuşi posibilitatea existenţei altor scheme de gândire, alternative în raport cu tendinţa hegemonică de auto-legitimare istoristă a „mişcării naţionale" şi a condiţiei românilor.

Astfel, Papiu Ilarian marchează o tentativă timidă în acest sens, atunci când îi critică pe acei „*inteligenţi naţionalişti ai românilor*" care, „*neocupându-se cu politica*, *petrecea în cercetări istorice şi literare şi dacă şi operele lor deştepta în mare măsură spiritul naţional al românilor şi dacă şi făcea prin aceasta*, *şi nevrând*, *o opuseţiune firească în contra ungurismului*, *cu toate acestea nu vedem pe istoricii şi literaţii noştri tratând întrebăţiu-nile şi raporturile cele politice ale românilor cu ungurii*"? *9* Chiar dacă recunoaşte rolul pe care îl joacă istoria în definirea identitară, pentru Papiu acest lucru este cu totul insuficient, în absenţa unei implicări militante în problematica de natură politică a prezentului; acest lucru fiind de altfel în acord cu teza generală a *Istoriei* sale, conform căreia conştiinţa de sine, identitatea virtuală, „naţionalitatea genetică" nu valorează

două parale în lipsa voinţei şi acţiunii efective, determinate, a naţiunii, pe o dimensiune de strictă actualitate.

Cam în acelaşi sens, manifestând scepticism faţă de capacitatea istoriei de a rezolva de una singură problemele prezentului, fără o intervenţie energică la nivelul actualităţii, se pronunţă şi Andrei Mureşanu: „*A trecut timpul, fraţilor*! *în care să ne mai putem răzima numai pe diplomele cele străbune, fără a şti citi într-însele şi fără a da dovadă că meritäm a fi respectaţi întoc-ma după cuprinsul acelora*." 40

Dar dacă cele două exemple evocate mai sus se situează oarecum pe o poziţie de mijloc în ceea ce priveşte evaluarea rolului istoriei, există şi atitudini care resping în mod categoric istorismul, din punctul de vedere al relevanţei sale pentru problemele de actualitate ale românilor.

39 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. CXVIII sqq.

40 Andrei Mureşanu, „O vorbă pentru creştere şi scoale", în *l*, *2*: *Foaie pentru minte*, VII, 1844, nr. 50, pp. 391-393; 1.9: Mureşanu A. 1977, p. 67.

Ion Budai-Deleanu, de pildă, gânditorul ardelean marcat cel - pUternic de raţionalismul Luminilor franceze, îşi asumă la un moment dat o motivaţie extrem de lucidă şi detaşată a investigaţiilor sale istorice şi lingvistice: „*Toată cercetarea este singur pentru un adevăr istoricesc sau pentru apropiarea către adevăr, fiind[ɔ, de alte, fieştecarui cititor, precum şi românilor celor mai pricepuţi, adiafor* [= indiferent] *lucru este şi trebuie să fie: ori săpurceagă naţia sa de la romani, sau de la daci, ori de la măcar ce alt neam. Destul că neamul românesc custă şi face în Dacia o naţie de frunte, dintru mai multe milioane alcătuita*.

Profesiunea de credinţă a lui Budai-Deleanu este exemplară şi, din păcate, şi-a păstrat valoarea de model puţin urmat în cultura română până în ziua de azi: scopul unei cercetări ştiinţifice nu poate fi decât încercarea de a

căuta adevărul; indiferent de ceea ce ar spune istoria, în rău sau în bine, aceasta nu are nicio legătură cu modul de rezolvare a problemelor prezentului şi cu condiţia noastră actuală, deci noi nu trebuie să ne ghidăm după interese contemporane nici atunci când abordăm chestiunea ilustrelor noastre origini; în fine, dacă vrem să găsim argumente cu valoare reală pentru cauza noastră, acestea trebuiesc căutate numai în realităţile prezentului, istoria fiind lăsată pe seama specialiştilor.

Nu este întâmplător că profesând o asemenea deontologie, Budai-Deleanu va fi singurul în generaţia sa care admite - *hor-ribile dictu* - existenţa unor cuvinte de origine dacică în limba română (aşa cum o mai făceau la data respectivă doar străinii răuvoitori), chiar dacă şi el împărtăşeşte totuşi teza exterminării cvasitotale a acestora.42

Deşi este un mare preţuitor al istoriei şi un practicant al istoriografiei (sau poate tocmai de aceea), şi George Bariţ respinge

41 Ion Budai-Deleanu, *Lexicon românesc-nemţesc* (1818), în 1.9: Fugariu 1983, II, p. 382.

42 Vezi 3: Gheţie 1966; 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, p. 11. Pe de altă parte, este adevărat că nici filologul de la Lemberg nu avea cum să se sus tragă total influenţei exercitate de ideile-forţă ale mitologiei naţionale care tocmai se năştea, inclusiv prin notabila sa contribuţie, aşa că în alte ocazii îl găsim şi pe el plătind tribut inconsecvenţei şi exaltând capacitatea istoriei de a ne izbăvi de necazurile prezentului.

cu vehemenţă şi cu frumoase argumente implicarea istoriei în problematica actualităţii. La 1848, dar şi în alte ocazii, el pledează pentru aruncarea peste bord a istoriei, izvor de prejudecăţi, de inechităţi şi adversităţi naţionale, şi pentru înlocuirea ei cu noile temeiuri ale raţiunii şi ale modernităţii. în opinia sa (simplupium *desiderium*, după

cum se va dovedi mai târziu), de acum încolo românii ardeleni „*vorpărăsi toate secile dispute istorice despre vechitatea popoarelor*, *despre numirea istorică a cutăruipământ nemeşesc*, *săsesc oii crăiesc-secuiesc*, *prietenesc*, *duşmănesc*, *care toate pe viitor vor da nutreţ numai istoriei*, *iar nu politicii*, *cu atât mai puţin dreptului*. *Românii vor cunoaşte numai o patrie comună tuturor*, *în care nu numai vechii şi străvechii locuitori*, *ci şi cel naturalizat după locuinţă de 10 ani în puterea legii se va bucura de drepturile celor mai râncede diplome şi privilegiuri*”.*43* Pe lângă patosul anti-istorist, Bariţ face aluzie, în final, şi la un argument de natură pragmatică adus în sprijinul pledoariei sale: apelul la istorie poate fi în favoarea românilor, de exemplu în ideea străvechimii noastre nemaipomenite, dar în acelaşi timp el se poate întoarce cu uşurinţă împotrivă, pentru că istoria este în fond o construcţie, şi oricând ea poate scoate la iveală vreun document sau privilegiu care să nu ne mai convină. De aceea, noi trebuie să ne bazăm pe altceva, pe ideile modeme de libertate şi egală îndreptăţire a fiecăruia, şi nu pe istorie, atunci când pornim să ne construim un alt viitor.

Bariţ nu era singurul care gândea astfel la 1848. Negustorii români din Braşov, elitele financiare ale naţiunii, insistă pe lângă episcopul Şaguna, cu o adevărată îngrijorare, ca în susţinerea drepturilor naţionale ale românilor să nu se ia în niciun caz istoria la socoteală: „*La trădarea asupra acestei materii importante* - scriu ei referindu-se la problema recunoaşterii naţionalităţii române - *nu cumva să se ia de temei dreptul istoric*, *nu*, *nici pe un minut*, *ci dreptulfilosofic*” *’.44*

De altfel, aceeaşi respingere a trecutului fusese invocată de Bariţ şi înaintea revoluţiei, pe motiv că istoria ar contribui la

43 George Bariţ, „Ce voiesc românii transilvani?”, în \.*2*: *Foaie pentru minte*, XI, 1848, nr. 14-16; 1.9: Bariţ 1962, p. 115.

44 Reprezentanţii negustorilor din Braşov către episcopul Andrei Şaguna, scrisoare din 20 iul. 1848, publicată în 1.9: Dragomir 1944-1946, II, p. 170.

alimentarea inutilă şi dăunătoare a resentimentelor naţionale, a duşmăniei între popoare: „*Pentru ce să ne mai căutăm fericirea numai în separatismuri demarcatoare*, *sfişietoare*, *fugind şi de cea mai uşoară apropiere*? *Pentru ce să mai provocăm din morminte umbrele strămbunilor noştri*, *făcându-ne spaimă unii la alţii*? *Pentru ce să nu căutăm viitorului cu bărbăţie unită în ochi*?" *45* „Provocarea" strămbunilor din morminte pentru a veni alături de noi, dându-ne sprijin în disputele noastre contemporane46, va rămâne însă o practică des întâlnită şi bine privită pe coordonatele imaginarului social românesc. Fiind atât de năpăstuiţi şi părând a face faţă atât de greu dificilelor probleme care ne înconjoară, cine altcineva ne-ar putea ajuta în eforturile noastre, oferindu-ne iluzia compensatoare a unei rezolvări fericite, decât aceşti strămbuni de fantezie, desprinşi din filele aurite ale istoriei naţionale?

4. Originea latină

Ideea că imaginea de sine, evitând prezentul, îşi caută în bună măsură elementele pozitive în trecut este susţinută extrem de concludent de motivul originii latine a românilor. Pe urmele Şcolii Ardelene, tema originii romane rămâne un element fundamental al discursului cultural din Transilvania în prima jumătate a secolului al XIX-lea. în imaginarul politico-istoric ardelean, ea constituie şi argumentul principal, legitimarea supremă a posibilităţii progresului şi ridicării naţiunii române. în pofida realităţii descurajante şi a criticilor străinilor, românii pot să aibă deplină încredere în capacitatea lor de a ieşi din această situaţie, datorită faptului că sunt urmaşii romanilor. Dacă strămoşii au putut să ajungă la un nivel atât de înalt de civilizaţie, este limpede că şi noi avem aceleaşi posibilităţi, în virtutea

respectivei descendenţe. Este o idee pe care intelectualii ardeleni ai vremii o susţin ca pe un argument cât se poate de serios şi puternic.

45 George Bariţ, „Transilvania. Braşov (S. Wochenblatt)”, în \. Λ*Ga- zeta*, X, 1847, nr. 100, p. 397; 1.9: Bariţ 1962, p. 100.

46 De care se va plânge şi Eminescu: „Dar lăsaţi măcar strămoşii ca să doarmă-n colb de cronici”, cu toate că nici el nu se va sfii să-i convoace, iară îndoială cu mult talent, în campaniile de răsturnare a guvernului libe ral, care, de altfel, tocmai câştigase independenţa…

Logica unei asemenea deducţii este întărită de teoria *purităţii* originii noastre latine. Tenacitatea cu care o susţin ardelenii şi în această perioadă se explică foarte bine prin necesitatea existenţei piesei respective în eşafodajul unei imagini de sine reconfortante. „Românii sunt romani” reprezintă o teză pe care o subscriu fără rezerve August Treboniu Laurian, Simion Bărnuţiu sau Alexandru Papiu Ilarian, or, în această lumină, noi nu suntem doar moştenitorii anumitor valori şi potenţialităţi pozitive transmise într-un fel sau altul prin timp, ci suntem chiar depozitarii întregului fond de capacităţi creatoare al iluştrilor noştri antecesori.

De această idee se leagă şi tema rezistenţei la deznaţionalizare, a purităţii etnice, susţinută, după cum am văzut, cu argumente etnografice privitoare la comportamentul matrimonial al românilor, toate venind să demonstreze puritatea descendenţei noastre latine şi de aici identificarea noastră cu romanii.

Această situaţie modifică radical, desigur, la nivelul iluzoriu al imaginii, şi datele condiţiei noastre prezente. în loc de a fi ultimii printre popoarele vecine şi în Europa, din punctul de vedere al gradului de civilizaţie, al libertăţii şi dezvoltării politice şi al recunoaşterii orgoliului naţional, noi trecem de fapt pe primul loc, deoarece niciun popor din

proximitate nu se poate lăuda cu o ascendenţă atât de ilustră cum este cea a cuceritorilor lumii şi a fondatorilor civilizaţiei moderne, de tip european şi creştin.47

Fără îndoială, imaginea poate să fie riscantă, după cum o dovedesc, de pildă, motivele epigonice din poezia şi publicistica lui Andrei Mureşanu.48 Decăderea este cu atât mai profundă şi mai intolerabilă cu cât am căzut de la o asemenea altitudine şi, de fapt, contrastul uriaş dintre cele două ipostaze este întreţinut deliberat, pentru a şoca şi a provoca astfel impulsul energic necesar deşteptării. Dar important este faptul că şi revenirea din abisuri conţine promisiunea unui progres cu dimensiuni tot atât de grandioase.

47 Idee pusă în evidenţă, de pildă, la 1813, de către Ioan Theodorovici

Nica, autorul poemului *Cântare despre începutul şi starea de astăzi a ro mânilor*: „*Rar amu este întru Europa toată*/*Vreuna ghintă care să se zică*/

Că-i de soi mare şi strălucit/*Cum sunt românii*" (vezi 1.8: Gherman 1977, pp. 59-61).

48 Vezi poeziile „Un suspin" (1845) şi „La muza mea" (1847), în

1.8: Mureşanu A. 1988, pp. 29-32.

Tema originii romane are deci r-a. ^ =

lia apelului lansat de Maior, ^^*Z* mai înceta să sublimeze aceasta conot-etnopedagtivului originii romane, «^*fj*-^*iv*, de mare movarea respectivei imagini va avea un impact po consistentă, ^^*j*-TZtdedicată integral în *Anticile rom anilor**», de pilda, lucrare de «

evidenţierii strălucitelor calităţi ale înaintaş lor n tr de chin Boj. ncă arată că „*naţia romanească* are mare n cunoaşterea civilizaţiei „strămuta' « „»„ £ *£*£ *din lă ţeşte a face sporire şi bun folos tntru cf*" *a'*^ *săltarea şi u „tru şi din afară*, *şi de doreşte*, *P*/*f-jJ*^*lgerea scripmergerea înainte în ştiinţe*, *carefara deplina*» *$** „

tarilor, *mai vârtos a celor clasici*, *anevoie* *?” *£ de m0
Pe lingă rolul etno-pedagogic al civilizaţie! **O*™ ™>
del exemplar, formativ într-un sens emotional-patrm**z* B
aduce aici în discuţie şi o dimensiune >riai P™^ înPyir.
tivului mesaj, legată de încrederea cărturarilor-ddem tuţile ştiinţifice şi culturale ale clasKismului Sr-f ^amnă şi formaţie solidă, pentru individ ca ş. pentru naţw£ *
în primul rând studiul diligent aplecat asupra autorilor ş culturii antice. \4nise Bota, atraîn acelaşi timp, un alt intelectual bănăţean, Mj- ^ ge atenţia asupra consecinţelor nefastepe care le implica
«H. Maior P. 1812: „Cuvânt înainte”; 1.9: Maior *^*£*£
*> Este semnificativă şi ambiguitatea etnonimului -’.’
este oraltfel în mai toate scrierile epocii, deoarece „romani, români «, dar tografiat cu caractere latine, se poate pronunţa m acelaşi Fj şitromani”, acreditând şi pe această cale confuzia deliberam g strămoşii latini. *JinOdle romanilor*” se poate «ti dec. ca „An lor”, dar şi ale „românilor”. o. Fueariu 1983, II, p. 733.
511.5: Bojincă 1832-1833,1, pp. XU-XIll, 1.9. mga acestei educaţii latinizante. Trădătorii, renegaţii şi nerecunoscătorii faţă de propriul neam se recrutează dintre cei „*care nu au crescut între ai săi*”, dar „*mai vârtos*” dintre „*aceia care nu s-au adăpat cu cunoştinţa temeiului strămoşilor săi romani*, *acelor foarte vrednici de laudă şi de aducere aminte eroi bărbaţi*”.52 Aşadar, s-ar putea spune, numai lectura lui Titus Livius sau Cicero este aceea care îţi conferă sentimentele naţionale, mai mult, care îţi revelează adevărata condiţie identitară şi mândria de a fi român. Ca urmare, acesta ar fi motivul pentru care cărturarii vremii se trudesc cu atâta osârdie să-şi însuşească toate tainele culturii antice în instituţiile de învăţământ ale vremii (care, oricum, de la nivel mediu în sus funcţionau în cea mai mare parte tocmai în limba latină), dar şi să le difuzeze masiv în rândurile conaţionalilor mai puţin instruiţi, printr-un program grandios de traduceri din clasici, traduceri care

umplu până la refuz paginile tuturor publicaţiilor vremii, de la foile lui Bariţ până la cele mai modeste calendare săteşti.53

Motivând din această perspectivă respectivul efort de vulgarizare, Bojincă accentuează şi în alte rânduri, în mod sugestiv, efectele pe care, după părerea sa, le pot imprima asupra orgoliului naţional, până la nivelul mentalităţii populare, lipsa de cunoaştere sau, dimpotrivă, „descoperirea" descendenţei noastre romane: „*Multe pietre cu inscripţii romane se sapă şi până în ziua de astăzi prin Transilvania*, *mai vârtos în câmpul ce se zice româneşte Prat de la Trăiau*, *însă românii noştri nimic nu ştiu de acestea şi*, *de ar şti şi dânşii cum că Staţii*, *Lupi*, *Ulpii*, *Ghe-*

52 1.4: Bota 1829: „Cuvânt înainte"; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 694.

53 Vezi 3: Lascu N. 1974; 1.9: Marica 1969; 1.9: Răduică G., Răduică

N. 1981. De asemenea, texte care vulgarizează tematica originii latine a ro mânilor, precum şi ideea prelungirii trăsăturilor strămoşilor romani la nive lul populaţiei româneşti de astăzi pot fi întâlnite în cele mai populare pu blicaţii de profil ale vremii: „Datina romanilor celor vechi întru creşterea pruncilor" şi „Istorii şi învăţături din scriptorii cei profani, mai vârtos a ro manilor celor vechi prea străluciţilor strămoşilor noştri", în *1.3*: *Caletidar*

Buda I, 1811; „Despre unele obiceiuri vechi ale românilor, care au fost şi de vestiţii strămoşi romani întrebuinţate...", în *l.3*: *Caleiidar Sibiu I*, 1845, pp. 34-37; „Despre sărbătorile vechilor romani obişnuite şi între românii de astăzi", *ibidem*, 1847, pp. 36-38; „Urme de antichităţi romane", în

1.3: *CalendarBraşov* (Bariţ), 1853, pp. 27-43.

276

«*şi alte inscripţii ce se află pe aicea au fost mani lor stra-mfiară îndoialămai cocorate pene ar purta*. *m°Şf lâd* ideea (subliniata cu umor involuntar de către Bo- Potrivit căreia românii nu sunt destul de „cocoşi", nu act. - JinC^ Eficient

pentru punerea în lumină a moştenim lor istorice Ve3Za *Tm* în timp ce alţii, mai puţin îndreptăţiţi, nu se sfiesc f rsfse ude epfezenta un clişeu frecvent întâlnh în scrierile dd**£ aşa cum îl întâlmm, de exemplu, în *Biblioteca roma*-ep -! i; n 1821- *Fraţilor*! *toate neamurile*, *cit de mici safe TfeU şi apuse*, *însetează a citi şi a şti faptele strămoşilor săi*, *acar că put n vestiţi au fost aceia*; *cu cât mai vrtos se cuvine ZZi faptele romanilor celor vechi*, *a strămoşilor voştri celor străluciţi să le citiţi şi să le cunoaşteţi*.

Solo de această valorizare la modul general a capacităţi, ntivului originii romane de a stimula mândria naţionala, este m-Te an 1 văzut care sunt avantajele de ordin practic, concret, pe care Intelectualii vremii cred, de asemenea, că ea le poate aduce Se Poate spune că tema în discuţie poate fi utilizata m folosul oricăror cauze şi tendinţe, indiferent de orientarea acestora Bar-nutiu de pildă, atunci când afirmă, sentenţios, ca nici astăzi „*co*-ffle *MTralan nu dorm*, *ci s-au deşteptat spre cunoştinţa cum că ele încă sunt chemate la o cultură mai înalta omeneasca*, *in care numai prin ajutorul limbii materne pot face paşi siguri*

54 1.5: Bojincă 1832-1833,1, p. 87; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 737. A se vedea ulterior discuţia din istoriografia română cu privire la existenţa conştiinţei romanităţii până la nivelul mentalităţii tradiţionale, discuţie puternic ideologizată, după cum se poate vedea, şi din perspectiva exigenţelor imaginii de sine (3: Papacostea Ş. 1988; 3: Armbruster 1993, pp. 269-271; tot acolo (pp. 277-311) despre polemica ŞerbanPapacostea, Adolf Armbruster,

Constantin Daicoviciu).

55 Şi a rămas ca atare în cultura română, dacă ne gândim la eforturile pe care le depun şi astăzi diferite oficine pentru a promova, în ţară ca şi peste hotare, o imagine mai puţin „modestă” a spiritualităţii noastre, în pofida faptului că răstimpul celor două secole care s-au scurs de la Şcoala Ardeleană până la noi nu a mai cunoscut nicio clipă de răgaz în efortul naţional de trâmbiţare continuă, *urbi et*

orbi, a latinităţii noastre şi a meritelor nemaipomenite care decurg neapărat dintr-însa.

56 *X.lxBiblioteca*, I, 1821, pp. 82-83; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 561.

57 Sirnion Bărnuţiu, „O tocmeală de raşine şi o lege nedreaptă", în \.*2*: *Foaie pentru minte*, XVI, 1853, nr. 38-39; 1.9: Bogdan-Duică 1924, p. 203.

277

are în vedere, ca obiectiv politic foarte precis, combaterea proiectelor legislative ale Dietei ardelene cu privire la promovarea limbii maghiare. Cipariu, în schimb, scrie şi el că românii „*au în istoria strămbunilor săi romani esemplele celor mai strălucite virtuţi domestice şi publice*, *politice şi militare*" 58, dar face acest lucru în articolele sale din martie-aprilie 1848 în care pledează pentru unirea Ardealului cu Ungaria. Papiu Uarian, pe de altă parte, mobilizează toată simbolistica latinităţii noastre în serviciul ideii loialităţii românilor faţă de Casa de Habsburg, supra-punând caracterul „imperial" al Romei antice peste atributele similare ale Vienei: „*Românul din veacuri şi veacuri s-a ştiut tot sub* «*imperator*». *Coloniile romane fuseră aduse prin impera-tori*; *ritul răsăritean ş.a*. *li se deteprin împăraţii bizanţi*; *de 150 de ani românul ardelean fu scăpat de vechile tiranii*, *de calomnie*, *prin împăraţii austrieci*, *care se cheamă împăraţii romanilor*, *de veşnica iobăgie numai prin împăratul Iosifll*, *care se fălea cu acest nume şi care până în ziua de astăzi este idolul românilor*." 59

Iar episcopul unit de Oradea, Vasile Erdelyi, ca o culme a ironiei, foloseşte tema ataşamentului nostru faţă de Roma pentru a argumenta apropierea românilor de revoluţia maghiară, ba mai mult, chiar în favoarea ideii de stat maghiar în cuprinsul frontierelor istorice aflate sub autoritatea Coroanei Sfântului Ştefan, coroană care poartă şi ea, şi încă într-un dublu sens, atributele „romanităţii": „*în veacul al 10-lea după naşterea lui Christos*, *ungurii şi*

românii şi-au ales sieşi cap pe şfântul Ştefan, carele a căpătat două cununi: una de la Roma, alta de la Constantinopol, de la împăratul romanilor, ca amândouă cununile, românească şi ungurească, să fie împreunate, precum ungurii şi românii în strânsă legătură frăţească s-au împreunat laolaltă".60

Asemenea modalităţi de utilizare a motivului originii romane nu erau singulare în epocă. Tot în timpul revoluţiei, foaia populară *învăţătorul poporului*, apărută la Blaj, care va desfăşura în toamna lui 1848 o intensă propagandă în favoarea recrutărilor efectuate de autorităţile maghiare, îşi începe opera sa de educaţie politico-naţionalistă desfăşurată în rândurile ţăranilor cu un articol referitor la virtuţile strămbunilor romani, deoarece „*noi, românii de astăzi*", „*se cuvine a ne mai întoarce la ei ca pe scurt să-i cunoaştem în datinele şi traiul lor, căci datori sântfiii a fi cu luare aminte la faptele părinţilor săi, ca să capete îndemn spre a-i urma*".*61*

Cu un articol absolut similar îşi marchează apariţia şi celălalt săptămânal popular din timpul revoluţiei, *Amicul poporului*, editat la Pesta foaia lui Sigismund Pop invocând de la bun început virtuţile strămoşilor latini în scopul explicit al mobilizării maselor româneşti în serviciul revoluţiei maghiare62, punând încă o dată în evidenţă capacităţile inepuizabile de manipulare şi instru-mentalizare, în folosul oricui, la care se pretează imaginile şi ste-reotipiile naţionale.

Aceste exemple diferite ar putea să sugereze faptul că invocarea latinităţii noastre şi a virtuţilor care decurg de aici reprezenta în epoca o cerinţă obligatorie pentru legitimarea oricărui discurs ideologic. în acelaşi sens, s-ar putea crede că tema originii romane nu putea fi valorizată decât pozitiv, eventualele atacuri sau rezerve la adresa ei fiind total interzise din perspectiva prescripţiilor ideologice şi a imaginarului politic.

Lucrurile nu stăteau însă tocmai aşa. Fără îndoială, exaltarea latinităţii reprezenta tendinţa dominantă a vremii, iar accentele mai ponderate, chiar critice, în raport cu motivul în discuţie, pot fi întâlnite destul de izolat, făcând figură de blasfemii singulare la adresa sacrelor certitudini colective. Totuşi, ele punctează câteva momente de necesară auto-interogaţie critică pe marginea adevărurilor fundamentale ale imaginii de sine, de demitizare lucidă a acestora. George Bariţ, de pildă, traducând consideraţiile deosebit de dure la adresa românilor ale unui autor străin, menţionează şi aprecierea potrivit căreia „*din toate se vede cum că ei s-au însoţit prea mult cu trândăvia şi cu nerânduiala*, *deşi se fălesc cu originea lor romană*”.*63* Cu toate că în cazul altor pasaje ia atitudine în faţa unor critici mult mai benigne, de data aceasta

58 Timotei Cipariu, „Uniunea”, în *l.2*: *Organul*. II, 1848, nr. 67, p. 381.

59 1.9: Papiu Ilarian 1943, p. 63.

60 Circulara episcopului Vasile Erdelyi din 13 dec. 1848, publicată în

1.9: Dragomir 1944-1946, II, p. 44.

278

61 „Despre romanii cei vechi”, în *1.2*: *învăţătorul*, I, 1848, nr. 2, p. 5.

62 Vezi *X.liAmicul*, I, 1848, nr. 1.

63 George Bariţ, „Despre boala românească”, în \.*2**Foaie pentru minte*, VII, 1844, nr. 48, p. 378.

279

însă preferă să tacă, socotind probabil că o asemenea zgâlţâire a relicvariului mitologiei naţionale poate să fie din când în când necesară.

Şi mai explicit este Pavel Vasici. Polemizând cu un preopinent bănăţean, care pledează pentru introducerea formei ortografice (şi probabil chiar ortoepice) „roman”, în loc de „român” sau „rumân”, forme pe care le folosesc şi sârbii spre paguba purităţii noastre lingvistico-naţionale,

Vasici ironizează în numele măsurii şi al bunului-simţ: „*Câtu-ipentru numele „roman”, nu te mai supăra nimica, cunoască-ne sârbii de romani, români sau rumâni, nu ne strică niciun pic*” […]; „*să ne cunoaştem noi că suntem slăbuţi şi neputincioşi şi să căutăm să luminăm românii, căci de ar fi romani, nu le va fi de lipsă luminarea. Ce ţi separe, domnul meu, este românul din Ghiroda neam cu Cicero sau cu Iulius Cesar*? „*M*

Critica latinismului, suscitată şi ca o reacţie la exagerările ardelenilor, era, evident, mult mai puternică în Principate. Kogăl-niceanu, de pildă, în cursul său din 1843, se ridică împotriva „*ro-mano-maniei, adică mania de a ne numi romani, o patimă care domneşte astăzi mai ales în Transilvania şi la unii din scriitorii din Valahia*”. Promotorii respectivei tendinţe, „*fără-şisprijini zisele cu faptele, socot că trag respectul lumii asupră-le-şi, când strigă că se trag din romani, că sunt romani şi prin urmare cel întâi popor din lume* […] *Să ne ferim, domnilor mei, de această manie care trage asupra noastră râsui străinilor* […]; *almintre-lea am putea merita aceea ce zice d. Eliad, că numai naţiile bancrute vorbesc necontenit de strămoşii lor*”.*65*

Timotei Cipariu, în *Memoriile* sale, dă şi el dovada aceleiaşi lucidităţi necruţătoare, care nu se mai mulţumeşte cu iluzoriile mituri consolatoare ale imaginii de sine: „*Nu e de mirare dară că numele de roman se face de ruşine în părţile noastre* […] *Literaţii Europei încep a recunoaşte că limba ne e în fundament*

64 Pavel Vasici, „Domnule redactor! (Corespondinţă de literatură)”, în

\.*1**Foaie pentru minte*, II, 1839, nr. 9-11. Articolul vizat este cel al lui

Meletie Drăghici, „Rugare către literatorii româneşti”, în *ibidem*, nr. 5, pp. 34-38.

65 Mihail Kogălniceanu, „Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie naţională în Academia Mihăileană”, în \.*1*:

Foaie pentru minte, VII, 1844, nr. 11-13; 1.9: Bodea 1982,1, p. 219.

280

omană, *ci oarecum se înfioară căutând la starea noastră şi nu ’ utează̆a ne recunoaşte că suntem romani decât cu gura*. «*Nu e cu putinţă zic ei*, *au cel puţin cugetă în sine-şi săfie aceşti oameni romani*! *Care sunt romani se cunosc de pe fapte*: *italii*, *is-panii*, *franco-galii*, *dar aceştia unde le sunt faptele demne de acest nume*? *Neîndoit că aceşti oameni au fost numai şerbii romanilor şi le-au furat numele şi limba*». *Ce să răspundem la acestea*, *românii mei*? *E timpul să cugetăm de acestea*, *almentrea să ştiţi că de vom rămânea aşa*, *nepoţii noştri*, *de ruşine*, *se vor face orice*, *încăşi turci*” ’.

însuşi poetul naţional al momentului, Andrei Mureşanu, care utilizează şi el din plin recuzita latinistă în versurile sale, nu scapă însă ocazia să răstoarne complet sensul valorizam al acesteia, clamând cu o ironie amară: „*De patrie*, *o*, *muză*, *te văd scriind fierbinte*/*De viţa strămoşească*, *d-al Romei gen măritJMă mir cu neastâmpăr de ce nu-ţi vine-n minte*/*Că patria se vinde şi viţa a stârpit*!” *61* Chiar şi în emblematicul său *Răsunet*, el lasă moş-

66 1.9: Ciparlu 1972, pp. 33-34. Este exact perspectiva vehiculată mai târziu de către unul dintre cei mai celebri colportori de imagini asupra „caracterelor naţionale”, Hennann von Keyserling, care va afirma că românii nu sunt, de fapt, „ca spirit”, „latini” (în pofida limbii), deoarece felul lor de a fi îi plasează într-o cu totul altă alcătuire de civilizaţie, balcanică şi orientală (2: Keyserling 1993, pp. 277-282). O critică pertinentă (lipsită de data aceasta de viziunea naţionalist-specifistă de tip secol XIX sau von Keyserling) a modului în care este asumată şi valorizată superlativ, în cultura română, ca şi când ar fi un merit prin ea însăşi, „latinitatea” noastră la Claude Karnoouh: printre ţările din Estul Europei dornice să pună în evidenţă caracterul lor occidental - scrie sociologul francez -, „*cazul*

României rămâne cel mai uimitor, *datorită propagandei exagerate făcută în legătură cu latinitatea limbii*, *ca şi cum consecinţa logică a unei structuri gramaticale comune ar fi similaritatea între popoare cu experienţe culturale*, *religioase şi politice îndepărtate*, *dacă nu chiar străine*" (3: Karnoouh 1994, p. 51). Se poate remarca în asemenea luări de poziţie şi o anumită iritare a observatorilor occidentali în faţa reiterării obositoare a „latinităţii" noastre. Bine, sunteţi latini, prin limbă şi origine; şi ce-i cu asta? în variantă românească interbelică, această atitudine a generat o tendinţă tot atât de exagerată şi lipsită de relevanţă reală ca şi supralicitarea latinităţii: auto-identificarea românilor cu un „spirit răsăritean" caracteristic (vezi 3: Pe-trescu 1991; 3: Antohi 1994, pp. 216-218, 268-271);

67 Andrei Mureşanu, „La muza mea" (1847), în 1.8: Mureşanu A. 1963, p. 36.

tenire imaginarului colectiv românesc acelaşi sens ambiguu pe care îl comportă, în opinia sa, latinitatea asociată condiţiei noastre: „*Acum ori niciodată să dăm dovezi* [sublinierea mea] *la lume*/*Că-n aste mâini mai curge un sânge de roman*".*6S* Dacă nu vom produce chiar acum, prin fapte, dovezile concrete ale originii noastre ilustre, aceasta ne va fi contestată, şi pe bună dreptate. Dar în pofida tuturor acestor îngrijorări, îndoieli şi chiar auto-valorizări negative pe marginea motivului în discuţie, se poate afirma, în concluzie, că posibilitatea formulării unor enunţuri critice, raţionale, faţă de această problemă reprezenta un indiciu de normalitate pentru spiritul public al epocii. Chiar dacă latinismul constituia un principiu ideologic hegemonie, de natură să asigure coeziunea şi sistemul legitimant al unei societăţi aflate în căutare de certitudini, prestigioasele abateri de la normă, exemplificate mai sus, arată că pluralismul opiniilor şi opţiunile alternative nu erau complet prohibite nici în

această chestiune „primordială” - în fond, atât de inutilă, a originilor.

5. Salvatorii Europei creştine în Evul Mediu

O altă temă pozitivă a imaginii de sine proiectată în trecut priveşte rolul de apărători ai creştinătăţii şi ai civilizaţiei europene exercitat de români în Evul Mediu. Principalele însuşiri care ilustrează această funcţie sunt, fireşte, aptitudinile militare şi curajul, trăsături importante ale auto-percepţiei româneşti, pe care le-am mai văzut subliniate şi în alte contexte. „*Nemărginit aş fi săvreu toate faptele românilor a le scrie*, *din care se des-văleşte firea cea bărbată şi vitează a neamului românesc*”, afirmase deja Petru Maior69, punând bazele acestui stereotip.

Semnificativ, şi de această dată, pentru nelipsita manieră de configurare concurenţială, în raport cu referinţele străine, a imaginii de sine, este faptul că Maior pleacă în formularea şi argumentarea ideii sale de la o afirmaţie a lui Anonymus, potrivit căreia românii s-ar fi aflat pe vremea lui Tuhutum într-o stare sărmană şi apusă. In faţa unei asemenea aprecieri, Maior trebuia,

68 Idem, „Un răsunet” (1848), în *ibidem*, p. 38.

69 1.4: Maior P. 1812, p. 112; 1.9: Maior P. 1970, p. 176.

bineînţeles, să dezmintă, să dovedească faptul că românii nu sunt decăzuţi sau laşi, după cum îi acuză străinii, şi, în acest scop, mobilizează întreaga noastră istorie medievală în sprijinul demonstraţiei sale. Marile personalităţi voievodale, cu rol militar, Basarab I, Ştefan cel Mare, Vlad Dracul, Iancu de Hunedoara, sunt pilonii de sprijin ai acestei mit-istorii spectaculare, care degajă clişeele potrivit cărora vitejia, eroismul şi abnegaţia reprezintă calităţi specifice şi definitorii ale acestui trecut românesc, ignorând, desigur, constatarea elementară că epoca medievală stă pretutindeni sub semnul războiului şi al aptitudinilor militare.

Evocarea figurilor ilustre ale istoriei naţionale are şi funcţia de a demonstra, străinilor şi nouă înşine, că românii nu reprezintă doar acele mase numeroase, tăcute şi anonime, ci îşi au şi ei marile lor personalităţi, care pot să concentreze calităţi de excepţie ale fiinţei umane, de valoare universală, recunoscute şi admirate ca atare.

De aceea, sunt privilegiate mai ales acele personalităţi a căror acţiune poartă o dimensiune europeană, care se impun în primul rând străinătăţii prin faptele şi calităţile lor. Aşa este cazul lui Iancu de Hunedoara, care rămâne în această perioadă personalitatea poate cea mai frecvent invocată, cel puţin până la instaurarea cultului figurii lui Mihai Viteazul, lansat puternic de manualele lui Florian Aaron în Muntenia70, dar impus definitiv ceva mai târ-ziu, în special prin opera lui Bălcescu. Iancu de Hunedoara este popular şi din cauza originii sale ardelene, dar în primul rând datorită reputaţiei de campion al creştinătăţii. Apoi, deşi lucrul este mărturisit mai rar, impresionează faptul că el a reuşit să ajungă la o situaţie preeminentă în regatul maghiar, deci tocmai în sânul inamicului tradiţional, ceea ce măguleşte orgolii rănite şi oferă o satisfacţie deosebită; în acelaşi sens este amintită frecvent originea românească a lui Matei Corvin sau a lui Nicolaus Olahus.

Prin lucrarea pe care o dedică voievodului ardelean71, Damaschin Bojincă doreşte să evidenţieze tocmai aceste aspecte. El subliniază adeseori că „*vestitul în toată lumea erou Ioan*

70 1.5: Aaron F. 1835-1838; 1.5: Aaron F. 1839. Vezi 3: Teodor 1968.

71 Damaschin Bojincă, „Descrierea naşterii şi a eroiceştilor fapte a mult vestitului şi de toată Europa minunatului erou Ioan Corvinus de Huniad", în

1.3: Cafen</ar5u</a JK (Neagoe), III, 1830, pp. 45-95.

Corvinus de Huniad e născut din genul românesc" şi construieşte portretul unui personaj european şi tolerant,

încercând sa fundamenteze prin figura acestuia chiar un simbol al convieţuirii şi respectului reciproc al naţiunilor din Ungaria şi Transilvania, forţând astfel nota în sensul deschiderii spre aluzii contemporane: „*Cel mai mare şi mai vestit erou a veacului de atunci*, *Ioan*, *nu altădecât născut român şi cu sufletul şi cu trupul patriot adevărat*, *iubitor de direptate şi de adevăr au fost şi iubind cu asă-mine animă pre toţi fiii patriei*, *fără toată deosebirea naţionalitate*} *şi a altor încungiurări*, *au rădicat patria la cea mai naltă treaptă de mărire şi cu asăminea dragoste curtenit de ai săi ne-n-vins ostaş se făcuse în Europa*”.*12*

La fel procedează Bojincă şi în cazul lui Mihai Viteazul, insistând mai mult asupra rolului de salvator al creştinătăţii şi apărător al civilizaţiei europene al eroului „*ce au fost scutitorul a toatei creştinătăţi de tirania varvaricească şi carele era minunat de toată Europa*”, pentru ca românimea de astăzi „*să vadă*, *zic*, *ce era strămoşii ei în lume*”.*13*

Configurarea şi afirmarea acestui element al imaginii de sine are loc, după cum aminteam, în condiţiile unei dure dispute şi concurenţe. Afirmând, plin de mândrie, originea românească a lui Iancu de Hunedoara, Bojincă trebuie să polemizeze şi să lupte cu istoriografia maghiară, care, firește, este şi ea mândră de calităţile de excepţie ale guvernatorului Ungariei şi încearcă să şi-l adjudece inclusiv în planul originii etnice, atribuindu-i o descendenţă maghiară.74

Dar, dincolo de ascendenţa cutărei personalităţi, însuşi rolul şi meritul de apărători ai creştinătăţii este acerb disputat de către cele două mitologii naţionale şi auto-imagini concurente, şi el figurează ca un solid element constitutiv în ambele percepţii de sine, la începutul epocii moderne, ca şi mai târziu. Românii îşi dispută cu maghiarii nu numai problemele de actualitate, politice sau sociale, ci până şi simbolurile şi imaginile naţionale, isto-

72 *Ibidem*, pp. 47, 87-89; 1.9: Bojincă 1978, pp. 50, 57.

73 Idem, „Vestitele fapte şi perirea lui Mihai Viteazul prinţipului Ţării Româneşti”, în \. Λ*Biblioteca*, IV, 1830, p. 30; 1.9: Bojincă 1978, p. 81.

74 Vezi 1.4: Thewrewk 1825; Kemeny Jozsef, în *l. t’. Tdrsalkodo*, 1830, nr. 17, pp. 133-135.

ria şi eroii neamului, trăsăturile „specifice” şi poziţia în Europa care toate trebuiesc apărate sau câştigate în lupta cu inamicul naţional. în plus, dat fiind faptul că multe dintre aceste elemente ale imaginilor de sine sunt bunuri comune, patrimoniu universal, putând fi la fel de bine revendicate şi de alţii (de pildă rolul de apărători ai creştinătăţii de către popoarele sud-dunărene, de Rusia, Polonia, Austria, Spania sau oricine altcineva), era firesc ca fiecare să descopere cu multă uşurinţă argumente în sprijinul ideii că respectivele elemente sunt ale lui, consubstanţiale moştenirii şi destinului său istoric. Problema venea însă din faptul că imaginile de sine, mai ales cele confruntate cu dificultăţi şi ultra-gii, îşi doreau adesea ca respectivele elemente să fie *numai* ale lor, şi din aceste ciocniri ale unor exclusivisme mai mult sau mai puţin marcate se alimentau naţionalisme şi conflicte de mare anvergură, înscrise profund în tiparele sensibilităţilor şi culturilor naţionale.

în asemenea condiţii se desfăşoară şi disputa românilor cu maghiarii cu privire la rolul iluzoriu de apărători ai creştinătăţii occidentale. în polemica deputaţilor români din parlamentul pestan cu baronul Josika Miklos75, se argumentează necesitatea unui tratament mai bun al românilor din partea maghiarilor in-vocându-se tocmai această contribuţie mai marcată în exercitarea respectivului rol, recunoscându-se implicit şi existenţa unei atari competiţii: „*Lovirea vrăjmaşilor comuni ai patriei le-a susţinut cu pieptul său credincios ca şi ungurul, ba în cele mai mari bătăi aducătoare de mântuire pentru patiie, lauda*

parte mare a fost a românilor. *Şi ce plată a dobândit românul pentru credinţa sa*, *pentru amorul său cetăţenesc*? *Calumnie* (*clevetire*), *batjocură*, *pusăciune amărâtă*, *înjosire animală*, *robie*. *Ardealul a fost zid de apărare în contra barbariei orientale şi acest părete apărător a fost mai cu seamă lucrul poporului român*." 76

O contribuţie însemnată în această problemă aduce George Bariţ. Nu întâmplător, el se referă la rolul şi poziţia românilor în

75 Articolul lui Josika în *1.2*: *fflrlap*, 1848, nr. 108; răspunsul celor opt deputaţi români în *l. l-*. *Nemzet*, 1 848, nr. 66, pp. l-2, reprodus în *l. l'*. *Foaie pentru minte*, XI, 1848, nr. 32, PP- 249-251 şi fragmentar în *X.l'*. *învSţătorul*, I, 1848, nr. 15, pp. 57-59.

76 „Un răspuns naţional dat baronului Nic. Jojica", în *l. liFoaiepentru minte*, loc. cit.; 1.9: Murgu 1969, PP- 454-455.

Europa, la recunoaşterea acestor elemente pe plan internaţional, în articolul *Românii şi maghiarismul11*, ilustrând încă o dată conflictul pe tema respectivă. Plecând de la aprecierea că Europa ne cunoaşte „*cu mult mai rău decât pe jidovi*, *cari îşi au pe Moisi al lor*", Bariţ va ajunge să insiste mai încolo, probabil în ideea că şi noi avem profeţii noştri, pe faptul că „*în veacurile trecute* [...], *de la o izbândă ca a românului loan Huniadi*, *ca a lui Ştefan al Moldaviei* [...], *atârna mântuinţa creştinilor*", iar românii reprezentau „*o naţie europeană mărginaşă*" ', cu rol de „*zidapărător pentru toată Europa*".

Problema jurnalistului ardelean nu este însă doar aceea că Europa nu ne recunoaşte acest rol, ci faptul că astăzi maghiarii sunt cei care şi-l arogă (cu referire în subtext mai ales la funcţia de zid protector în faţa pericolului rusesc, pe care aceştia şi-o atribuie). Important este nu numai să ne fie atribuit acest merit nouă, dar şi să nu le fie recunoscut lor. Bariţ aduce mai întâi argumente frumoase în sprijinul acestei ultime părţi a tezei de mai sus. Astăzi, nicio naţie,

respectiv putem înţelege nici maghiarii, nu îşi mai poate aroga acest rol, deoarece „*atât cultura înaintă-toare*, *cit şi o politică înţeleaptă*, *din staturile Europei într-una socotite începe a forma numai o familie mare*, *a cărei mădulare unul fără altul nu mai pot întreprinde nimic ce să nu corespundă interesului tuturor celorlalte*”.

în schimb, *quod licet Iovi*, *non licet bovi*, ceea ce li se interzice maghiarilor, nu se mai aplică atunci când este vorba de români. Românii, datorită poziţiei lor geografice, a deosebirilor naţionale în raport cu slavii şi a înrudirii cu popoarele neo-latine, pot să revendice un asemenea rol, ca naţiune „*păzitoare* [...] *de cel mai scump canal şi drum de comunicaţie a Europei*, *de Dunăre*”.

Se conturează în acest fel acea imagine de mare viitor de santinelă a Europei latine la gurile Dunării, care ar avea rolul, după cum argumentează Bariţ, de a atrage atenţia şi simpatia comunităţii europene asupra noastră: „*Naţia românească are foarte mare drept la simpatia şi la ajutoml naţiilor Europei*, *atât ca ruditäcu cele mai multe din ele*, *cit şi ca aşezată în acelpământ însuflător de atâta interes*”. Datorită acestei situaţii, va veni şi vremea când *Europa va întoarce privirea sa băgătoare de seamă şi dreaptă „şi asupra istoriei naţiei româneşti* [...], *îi va da tot dreptul a se numi şi ea pe sine zid apărător a creştinătăţii*”.*15*

Aici este miezul argumentaţiei lui Bariţ: să ne putem numi şi noi, nu numai alţii, care o fac în mod neîntemeiat, „apărători ai creştinătăţii”, să ni se recunoască acest rol, în ochii Europei, dar şi faţă de noi înşine. Afirmarea, în planul imaginii de sine a românilor ardeleni, a ideii că avem o poziţie în Europa şi o funcţie necesară, bine determinată, în arhitectura continentului, se manifestă în strânsă concurenţă cu maghiarii. Nu ei sunt cei care pot aspira la recunoştinţa şi simpatia Europei, deoarece noi am dus greul luptelor cu turcii, iar marile personalităţi salvatoare au fost ale noastre, noi suntem cei înrudiţi cu popoarele europene, şi nu ei, care au o origine asiatică, noi suntem cei care

formăm o barieră naturală împotriva pericolului slav de la răsărit.

Evident, maghiarii puteau să susţină la fel de bine că şi istoria lor a avut o certă dimensiune anti-otomană, că sunt mult mai apropiaţi de civilizaţia occidentală prin poziţia geografică, prin comunitatea de religie şi prin adoptarea feudalismului de tip apusean, că sunt acea naţiune mică de la hotarele civilizaţiei europene pierdută în mijlocul oceanului ostil al ameninţării panslavismului. Dar cine mai putea să spună care erau realităţile „adevărate", în faţa acestui dans ameţitor al mitologiilor naţionale înlănţuite, când ceea ce conta realmente în realimentarea şi justificarea pasiunilor conflictuale era doar realitatea tremurătoare a imaginilor?

77 George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", în *I.V. Foaie pentru minte*, V, 1842, nr. 9-11, pp. 65-69, 73-77, 81-86.

Ibidem, p. 82.

AUTO-IMAGINEA POZITIVĂ: DATELE DE BAZĂ ALE IDENTITĂŢII NAŢIONALE

1. „Calităţi" morale şi de comportament; profil etno-psihologic în subcapitolul de faţă, voi încerca să pun în evidenţă o anumită porţiune, destul de îngustă, a profilului etno-psihologic pe care ni-l atribuie auto-percepţiile ardelene de la începutul epocii moderne, şi anume cea a trăsăturilor, în general pozitive, cu un caracter mai difuz, mai puţin teoretizate şi sintetizate într-o temă autonomă, de consistenţă. Ele reprezintă, întrucâtva, pandantul „defectelor" morale specifice ale naţiei, analizate într-un capitol anterior. Ca şi în cazul „defectelor", „calităţile" care ni se atribuie fără prea multe explicaţii şi discernământ, de genul ospitalităţii, blândeţii, cuviinţei, seriozităţii, inteligenţei reprezintă de fapt atribute generale ale fiinţei umane, care pot fi întâlnite, fără îndoială în proporţii foarte asemănătoare, printre membrii oricărei comunităţi omeneşti, din orice timp şi din orice zonă. Canonizarea lor

în imaginea de sine, la fel ca şi cea a superficialităţii, inconsecvenţei sau dezbinării, drept trăsături specifice ale românilor, care definesc felul nostru inconfundabil de existenţă, nu este decât expresia unei rudimentare operaţiuni de stereotipizare, de descriere a realităţii prin clişee şi categorii, proprie structurilor cognitive şi modalităţilor de percepţie celor mai elementare.

Segmentul de profil etno-psihologic care va fi schiţat aici nu include acele reprezentări ale imaginii de sine, mult mai consistente şi mai frecvent întâlnite, care alcătuiesc teme autonome, distincte, bine sistematizate şi teoretizate în scrierile epocii. Aşa este cazul, dintre calităţi, al vitejiei şi ataşamentului faţă de valorile naţionale, sau, dintre defecte, al dezbinării şi lipsei de solidaritate, ori mai ales al atributelor construite pe o schemă duală, antagonică: hărnicie-indolenţă, toleranţă-xenofobie, caracter paşnic-temperament violent, loialism, supunere şi moderaţie

politică-spirit răzvrătit şi predispus la tulburări. Desigur, unele din trăsăturile abordate în acest subcapitol se leagă strâns de asemenea teme mai elaborate, de care nu pot fi desprinse decât din raţiuni de organizare a expunerii; mai ales bunătatea, blândeţea, modestia, răbdarea, resemnarea, gravitatea sau chiar ospitalitatea se asociază clişeelor parţiale care construiesc imaginea unui popor tolerant, paşnic, supus şi fidel autorităţilor.

Mai trebuie spus că aceste „calităţi” genetice, cu caracter difuz, sunt atribuite în primul rând ţăranului român, în spiritul concepţiei potrivit căreia acesta este depozitarul privilegiat al specificităţii noastre.1 Se construieşte astfel, pe coordonatele gândirii romantice şi herderiene, imaginea unui univers rural idealizat, care închide în el esenţa românismului, în contradicţie cu criticismul social al iluminismului, pentru care mizeria, sărăcia şi lipsa de cultură a satului nu pot să fundamenteze decât un cod

moral şi comportamental total inadecvat, şi nicidecum profilul psihologic al naţiunii.

Invocarea calităţilor în discuţie se face de regulă în contextul apreciativ al unei imagini de sine general-pozitive. Spre deosebire de incriminările auto-denigratoare din Jumătatea" negativă a imaginii de sine, şi adeseori în polemică deschisă sau implicită cu acestea, judecăţile auto-laudative ale intelectualilor ardeleni construiesc o reprezentare care este pe *ansamblu*, şi în esenţa sa, elogioasă. De aceea, calităţile sunt de multe ori subsumate, fără a mai fi numite concret, unei formule generale care subliniază caracterul pozitiv, „deosebit", al felului nostru de a fi.

Budai-Deleanu arată că naţiunea română a reuşit să depăşească încercările unei soarte potrivnice „*numai datorită însuşirilor sale deosebite*" *2*, Avram Iancu vorbeşte de un popor „*din secoli virtuos*" *3*, Papiu Ilarian arată că pe faţa acestuia se pot citi nu doar „*toate durerile trecutului*", ci şi „*toate virtuţile cu care sământuiascăprezentul şi viitorul'4*, că suntem „*dotaţi cufacul*-Pentru cauzele acestei identificări a romanităţii cu ţărănimea vezi (în afară de 3: Heitmann 1995, pp. 33-39) 3: PiPPidi 1993, p. 25.

2 1.9: Budai-Deleanu 1991,1, p. 312.

3 Avram Iancu către locotenent-colonelul Simonffy Jozsef, scrisoare din iun. 1849, publicată în 1.6: Maior L. 1972, pp. 86-sy.

4 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. 229-230.

taţi splendide, *cu virtuţi sublime* „5, episcopul Şaguna recomandă împăratului „*simţul cel sănătos al ţăranilor de viţa română din Transilvania*" *6*. Cipariu dă şi o explicaţie a acestui fel de a fi absolut pozitiv, prin aceea că românii, în virtutea descendenţei lor, au posibilitatea să imite „*exemplele celor mai strălucite virtuţi domestice şi publice*, *politice şi militare* „?

în primul rând, se observă în aceste enunţuri că notele specifice ale românilor îşi pierd conotaţia neutră şi eterogenă, trans-formându-se numai în calităţi; ele nu mai sunt simple „caracteristici” şi „năravuri”, ci devin „însuşiri deosebite” sau, mai ales, „virtuţi”. în al doilea rând, se remarcă strânsa lor asociere cu trecutul, vechimea apreciabilă, de natură să sugereze că ele au existat dintotdeauna, deci manifestarea lor, absolut firească şi în ziua de azi, decurge în mod obligatoriu din această tradiţie, care prelungeşte esenţa imuabilă a specificului pozitiv în prezent.

Descrierile generale care îşi propun să particularizeze profilul psihologic al românilor, să treacă în revistă şi să spună concret care sunt trăsăturile „caracterului naţional” de natura să contureze acest portret pozitiv, nu sunt prea numeroase în epocă, în comparaţie cu analizele de tip iluminist, centrate pe critica realităţilor sociale şi pe impactul pe care îl au acestea în sfera psihomorală şi comportamentală.

La 1805, în *Kurzgefasste Bemerkungen iiber Bukowina*, Budai-Deleanu face un asemenea portret psihologic al românilor, cantonat aproape exclusiv în zona însuşirilor pozitive, chiar dacă nu lipsesc unele nuanţări. Reprezentarea sa uzează mult de o procedură frecvent întâlnită în cadrul imaginii de sine, anume de „instrumentalizarea calităţilor”, care sunt atribuite şi invocate pentru a legitima diverse opţiuni politice, ideologice sau culturale. „Specificul” naţional astfel confecţionat poate constitui un argument în favoarea unei anumite idei politice sau acţiuni practice de intervenţie în realitate, cum ar fi aplicarea de funcţionari români în administraţie sau respingerea, în spirit iluminist, a autoritarismului şi arbitrariului în stilul de guvernare.

„*Moldovenii*, scrie magistratul din Lemberg, *sunt mai şireţi şi mai isteţi decât rusniacii*. *Caracterul lor principal şi*, *in genere*,

5 *Ibidem*, pp. 236-238.

6 *I. I'. Cuvântare februarie 1849*, în 1.9: Păcăţian 1904, p. 517.

7 Timotei Cipariu, „Uniunea", în 1.2:O'rganul, II, 1848, nr. 67, p. 381.

„/ tuturor românilor, este o iubire puternică pentru neatirnare şi Ibe-te, o foarte mare adeziune la ţară, locul în care sedjami-t obiceiuri, din care cauză rar emigrează. Nu suferă tonul de Itävân al funcţionarului, mai ales nu al celui dar sinul lor; unul a acesta trebuie să dovedească multă popularitate. Din contra, t mod fin şi cu vorbă bună faci cu ei orice. In genere, cu o înţeleagă conducere ei sunt mai curând aduşi la scop decitcu stricteţea Legilor primite de ei şi recunoscute de bune le ramin cre-Zciosi şi dacă românul este pedepsit pentru transgresiunile sale oricât de aspru, el se linişteşte zicând: «*Legea m-a bătut*». *Din contra, de-i rămâne şi cea mai mică pedeapsa arbitrara, pe care a trebuit să o sufere de la domnul său ori de la un funcţionar public, el îşi cugetă totdeauna un «ţine minte» şi se sileşte 'ca lapwxima ocazie sase răzbune, căci relativ la prefăcătorie şi la răzbunare nu stau cu mult înapoia italienilor-* Ospitalitatea de asemenea, este una din trăsăturile lor lăudabile.

Sunt prezente aici câteva din stereotipiile obişnuite ale imagi nii de sine: românul este inteligent (mai inteligent decit alţii), ataşamentul fată de tradiţii şi „neatârnare" este, de asemenea, o caracteristică distinctivă, mai ales că el se leagă de una din pro blemele de bază ale auto-percepţiei, anume de relaţia sa cu auto ritătile, de felul său de a fi în această privinţă, violent şi nesupus, după unii, paşnic şi ascultător, după alţii; după cum se vede, Bu dai-Deleanu încearcă să se plaseze pe o poziţie de mijloc in această chestiune...

O altă descriere semnificativă a „specificului psihologic al românului [= al ţăranului român] este cea care aparţine francezului Hyppolite Desprez, dar pe care Papiu Ilanan şi-o

însuşeşte şi o traduce în *Istoria* sa, în conformitate cu percepţia de sine a generaţiei romantice. Desprez fixează aici imaginea de mare rezonanţă a poporului căruia soarta adversă nu a reuşit sa-i altereze calităţile originare; predispoziţia sa ironică, amestecata cu o melancolie gravă, cu o seriozitate, autenticitate şi simplitate maiestuoasă reprezintă tocmai factorii psihologici originali care i-au permis să supravieţuiască. Este vorba de o reprezentare mentala de mare viitor, care va ambiţiona mereu să explice „miracolul dăinuirii românilor", sub povara unor calamităţi de genul migra-ţiei popoarelor, stăpânirii fanariote sau regimului Ceauşescu,

8 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, pp. 37-39.

prin elemente psihologice „abisale" cum ar fi „umorul", boicotul Istoriei9, retragerea într-o interioritate gravă. Desigur, imaginea poate fi ambiguă şi riscantă, datorită posibilităţilor sale de asociere foarte lesnicioasă cu teme cum ar fi resemnarea, fatalismul, inactivitatea sau laşitatea.

în pofida acestei ambiguităţi implicite, la Desprez şi Papiu percepţia respectivă este fixată pe coordonate net pozitive, atributele care o ilustrează fiind numai calităţi mult preţuite, pe care publicistul francez ţine de altfel, în subtext, să le servească drept model conaţionalilor săi de pe malurile Senei: „*Asuprirea*, *în loc de a-l cufunda în disperare - scriepreafrumos frâncul Desprez -*, *i-a agerit însufleţirea ironică*, *prin care-şi ştie răzbuna de toate suferinţele*. *Im agi naţiunii sale ce* [\e] *i vii şi deştepte*, *despăr-ţindu-se de relele prezentului*, *îi place a se străpune în timpurile trecute*, *unde se aşază dupăplăcere în regiunile lucrurilor minunate*. *Ţăranul român arată dară în sine alianţa preţioasă a entuziasmului şi a ironiei şi el n-a pierdut nimica din această gravitate amabilă şi simplă*, *care a fost partea popoarelor antice şi care astăzi numai la barbari se mai află*".*10* Compensarea suferinţei prin ironie

(şi nu prin răzbunare violentă, cum afirmase Budai-Deleanu), spiritul imaginativ şi „liric”, autenticitatea necoruptă de civilizaţia modernă şi moştenirea acestor trăsături dintr-o antichitate idealizată sunt câteva elemente de referinţă ale imaginii de sine naţionale, în varianta valorizării sale pozitive.

Dat fiind însă că descrierile ample ale specificului nostru etno-psihologic sunt în general rare, să urmărim în continuare câteva „calităţi” mai importante ale acestuia, aşa cum sunt ele fixate mai ales la nivelul unor clişee sumare, difuze în imaginarul social, dar regăsibile permanent în discursul politic şi cultural al epocii.

Bunătatea românilor este o idee care apare destul de frecvent, rezumată expresiv în conceptul de „omenie”, care va face o carieră îndelungată în imaginarul social şi în speculaţia filosofică pe marginea trăsăturilor noastre morale. Această bunătate se mani-

9 Idee prezentă la Mircea Eliade, Lucian Blaga, Emil Cioran, cf. 3: Pippidi 1993, p. 29; 3: Antohi 1994, pp. 212-214, 272.

10 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. C-CII; sursa lui Papiu este 1.5: DeSprez 1850.

festă însă de multe ori într-un mod destul de paradoxal, fund aplicată celor care nu merită să beneficieze de ea. >

poate chiar sugera că ar fi mai nimerit să renunţau1 nea atitudine, care nu ne-a adus numai bine.

Damaschin Bojincă, de pildă, scrie că „*românii atita omenie simţesc şi nutresc în pepturile sale*”, încât nici *rfi* P lomniilor străine11, ceea ce nu este tocmai Potr!, 12’ „„. *meu*”, spune el, *nimărui nicio nedreptate nuface* ’ v P v este atât de nedreptăţit de cei pe care îi tratează cu a, - Bunătatea şi blândeţea românilor, răsplătite de către mai aspru şi nedrept tratament, stârnesc comPaslU ’ „

Ilarian: „*Pentru Dumnezeu*, *fie-vă milă de aceşti* >

ascultători, *blânzi şi foarte săraci*!” *13* Caracterul blajin atribuit în aceste citate românilor se conjugă cu spiritul lor P, U

... „- r, - - *r-nmcterul romanutemul cucerim*, scrie Papiu, „*nu zace in caro**»

lui” *14*), cu o fire răbdătoare, influenţabilă şi asculta, pe

Supplex-ul din 1804, pe firul unor’percepţii P°Pulare: §fe? te potrivit să o asemene cu aceea a boului: străin11 iŞ’f *u* P..

nă atâtea la adresa noastră - se afirmă aici - →» */” „15

sunt boii lui Dumnezeu, *cine încătro îi striga*, *bucur e*

Bunătatea românilor se poate manifesta plin., iertător (în mai 1848, afirmă un articol din *Wiener Zeitung* inspirat de punctul nostru de vedere, românii „*au voit sa arate lumii că ei sunt măreţi nu numai în a răbda*, *ci şi în a ierta*) sau prin

11 1.4: Bojinca 1828, pp. 14-15; 1.9: Fugariu 1983, U> P-66°-

nIbidem. ^ _ \l-*Foak entru*

Al. Papiu llarian, „Adresele din M. Oşorhei” > în, TT 10/lo

< „*inte*, XI, 1848, nr. 13, pp. 99-101; reprodus în *1.2*: *Orga*” *ul*, *n* 1848,

M- 66, pp. 375-376 şi parţial în 1.5: Papiu llarian 1852(1». PP- „»-”»

„M LSiPaplu llarian 1852(11), pp. CX sq. Peste vreo nouăzeci de am,

Cioran va deplânge amar ceea ce credea a fi, dintr-o PersPectl-a a *m*

Nietzsche, lipsa la români a acelui spirit de cucerire capa™ sa mobilizeze energiile naţionale în serviciul unui ideal superior rutinei ş1 matenalismuiui cotidian; mareşalul Antonescu, în schimb, va încerca sa compenseze această deficienţă, dincolo de malurile Nistrului., „, nco

„z5 *i-l-*. *Supplex 1804*, în 3: Prodan 1970, pp. 82-89; 3: Prodan 1989, PP- 305-306.

’* „Uniunea Transilvaniei cu Ungaria proclamată, saf av°mic” ’ m *Kp5j*” „*g’* dm 10 ’Unie 1848’ articol tradus S1 reeditat în l-9: Bodea 198A

293

firea recunoscătoare: ne simţim obligaţi faţă de Casa de Habs-burg, scrie în iunie 1849 Avram Iancu, deoarece „*spre mulţumire suntem îndreptaţi prin firea noastră*”}*1* Este semnificativ faptul că asemenea sublinieri cu caracter justificativ ale bunătăţii noastre se fac în timpul revoluţiei, când violenţa generalizată ar fi putut îndreptăţi alte percepţii asupra comportamentului românesc sau al celorlalte etnii ardelene.18

„Instrumentalizarea calităţilor” este bine ilustrată şi de către Damaschin Bojincă, atunci când invocă dărnicia şi milostenia românilor ca elemente de bază ale „omeniei”, pentru a combate alegaţiile de cu totul altă natură ale lui Sava Tokoly. Autorul sârb afirmase că limba română se răspândeşte, mai ales la sate, deoarece declasaţii şi „ticăloşii” altor popoare se aciuează pe lângă români, ei înşişi într-o stare similară de decădere. Bojincă explică fenomenul făcând apel la mărinimia românilor, motivată psihologic şi religios: „*nu pentru aceea umblă mişeii de alte naţii a cerşi pe la români pentru că ar fi românii neavuţi*, *ci pentru că poporul românesc*, *din îndurarea către mişei*, *din vrerea şi aplicarea inimii de a ajuta pe de-aproapele său*, *mai pe urmă din demândarea S. relighii*, *mai mare alimojnăsau împărţire dau ticăloşilor mişei*”.*19*

Bunătatea românilor se poate manifesta şi în raport cu proprii conaţionali, în varianta solidarităţii etnice colective, surprinsă îndeosebi în momentele de criză, care reclamă o asemenea ajutorare reciprocă şi concentrare a eforturilor comune. Marele incendiu izbucnit în 1847 la Bucureşti inspiră aprecieri superlative cu privire la elanul filantropic al românilor, enunţate chiar de către unii dintre cei mai critici comentatori ai specificului naţiei, care-şi dezmint acum

afirmaţiile anterioare. *Organul luminării* al lui Cipariu scrie că „*ajutorinţele pentm damnificaţi în Ţara*

17 Avram Iancu către Ioan Gozman, scrisoare din iunie 1849, publicată în 1.6: Maior L. 1972, pp. 92-93.

18 Pentru imaginea violenţei româneşti la 1848 în surse maghiare vezi

3: Mitu M. 1989-1993, pp. 565-567, pentru presă; 3: Mitu M. 1994, pp. 118-120, pentru proza lui Jokai Mor. în faţa unor reprezentări străine extrem de dure cu privire la comportamentul românilor în revoluţie, era evidentă, pentru aceştia, nevoia de a dezminţi aprecierile respective, prin promovarea unor imagini contrare.

19 1.4: Bojincă 1828, pp. 86-87; 1.9: Fugarlu 1983, II, pp. 664-665.

Românească sunt într-adevăr de o generozitate şi însufleţire căreia nu i se află pereche în analele omenirii" şi crede ca acum românii au dovedit „*că în inima lor reşede o nobilitate omogena cu a oricăruia popor din Europa*" *20* Ioan Maiorescu la nndul său comentează într-o relatare trimisa lui Bariţ în vederea pu blicării: „*în mijlocul durerilor ce încă tot simţim, gustam şi dul cea mulţumire de a vedea cum caracterul naţiunii romane se desfăşurăm toată gloria sa*" *21*; plasată în contextul aprecierilor sale obişnuite cu privire la realităţile bucureştene, formularea înaripată a cărturarului ardelean ar putea fi considerata o ironie, dar, de fapt, el vorbeşte foarte serios..

Pe coordonatele imaginii de sine, dezastrul reprezintă, prin excelentă, un moment când fondul genuin bun al romanului iese la iveală, chiar dacă a putut fi obturat până atunci de anumite circumstanţe nefavorabile.22

Strâns legată de bunătate, „ospitalitatea" românească este o altă calitate pe care auto-percepţia noastră (ca şi a altor popoare, de altfel) şi-o atribuie cu obstinaţie ca pe un element constitutiv esenţial. Si la intelectualii ardeleni de la începutul epocii modeme ea apare ca un factor indiscutabil,

de la sine înţeles. In mod firesc, ospitalitatea se manifestă de regulă faţă de străin, puţind fi interpretată şi ca un element de deschidere, de preţuire ţaţa de acesta, şi, ceea ce este mai aparte, se subliniază adeseori ca înşişi străinii ’sânt cei care recunosc prezenţa acestei calităţi la romani, lucru oarecum neobişnuit, deoarece străinii, se ştie (potrivit imaginii de sine), ne sunt de regulă defavorabili sau sunt prost înror-mati în descrierile lor.

Budai-Deleanu scrie că „*ospitalitatea nu le-au negat-o românilor nici cei mai mari duşmani ai lor*. *Chiar căpitanul Sulzer*, *care-i prezintă de altfel în cea mai urâtă lumină*, *spune multe*

20 „Bucureşti”, în *2*-.*Organul*, I, 1847, nr. 16, p.74.

21 Ioan Maiorescu către George Bariţ, scrisoare din mart. 184/, puon cată în 1.6: CBC 1973-1993,1, p. 305…

22 O bună analogie a acestor atitudini întâlnim in poemul scris ae

Adrian Păunescu pe marginea cutremurului care a devastat Bucureştii îw de ani mai târziu, în 4 martie 1977. Indivizii dubioşi şi prost-crescuţi de mai înainte devin sub impactul calamităţii eroi animaţi de cele mai bune senti mente (vezi 2: Păunescu 1977). Ca şi în momentele de graţie din decembrie

1989, naţiunea, în întregul ei, şi-a redescoperit virtuţile „adevărate.

295

ionele despre ea şi anume din propria experienţă” *P* Aceeaşi *Ace* poate fi întâlnită la Eftimie Murgu: „*ospitalitatea şi dăruita naţiunii române sint recunoscute nu numai de către compatrioţi*, *ci şi de către străinii nepărtinitori*”.*24* Toma Costin îi re -, -osează lui Martin Schwartner tocmai faptul că tace asupra pitalităţii românilor25, iar Nicolae Horga Popovici scrie şi el -*a* românii sunt „*primitori de goşti* [= oaspeţi] „, poporul nostru riod „*prietenos atâta*, *cit încă între puţine neamuri se află aşa prieteşug*” *26*

Fara îndoială, remarcarea ospitalităţii românilor de către străj este de multe ori o realitate, care poate fi probată cu textele

I r chiar dacă românii ardeleni manifestă tendinţa vizibilă de a

, -ecia mărturiile străinilor doar atunci când ne vorbesc de bine je a le respinge vehement atunci când ele ne sunt defavorabile, n-ir în pofida acestor „dovezi" îndelung invocate, tema ospitali tăţii româneşti, mai mult decât alte „calităţi" care ne sunt atribuite

/V ele, simple caracteristici general-umane), permite înţelegerea canismelor prin care un atribut moral sau de civilizaţie, lipsit *a* orice condiţionare etnico-rasială, poate fi transformat într-un element de specificitate a românilor.

Trebuie precizat, mai întâi, că şi ospitalitatea, în viziunea

- Tea sau a străinilor, poate primi o conotaţie valorică ambiv ga poate fi raportată, foarte uşor, la imaginea „sălbaticilor"

aduc daruri călătorului european civilizat, asociindu-se, aşacU înapoierea şi tipul de conduită al unor populaţii primi- Care, dincolo de faptul că sunt sau nu inferioare, în ceea ce

'gSte originalitatea lor culturală, reprezintă totuşi un model diferi' de cel al civilizaţiei moderne în care vrem să ne integrăm.

pe *de* altă parte, antropologia culturală a demonstrat de mult v *jOid*, practică şi instituţie socială esenţială pentru populaţiile i jce, nu este deloc atât de dezinteresat pe cât au putut crede rvatorii străini neavizaţi şi fascinaţi de ospitalitatea „bunilor sălbatic'" ' care întotdeauna când fac un cadou, aşteaptă de fapt o

23 Kurzgefasste Bemerkungen Ober Bukowina" (1805), în 1.9: Budai-Delea; u 197Oa, pp. 37-39.

24 i.9iMurgu 1969, p. 298.

25 j.4: Costin 1812a, p. 46; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 861. 26j.4: Horga Popovici 1807; 1.9: Fugariu 1983,1, pp. 735-736.

compensaţie în schimbul lui. în realitate, darul înlocuieşte relaţiile de schimb practicate în societăţile mai „evoluate” (şi stă de fapt la originea acestor relaţii), oferirea dezinteresată de cadouri nefiind decât o aparenţă, deoarece ea presupune întotdeauna o reciprocitate, cu rol de redistribuire socială a mijloacelor de subzistenţă.27 Din acest punct de vedere, valorizarea deosebită a ospitalităţii şi dărniciei, dincolo de sfera culturii populare, până la nivelul imaginarului social de tip modern, poate fi considerată drept rezultatul unei supravieţuiri contemporane a mentalităţilor arhaice asociate instituţieipotlatch-*ului*.

Preţuirea surprinzătoare pe care o acordă respectivelor elemente intelectualii ardeleni sau călătorii străini, animaţi de concepţii moderne, total diferite de sensibilităţile tradiţionale, se explică însă şi printr-o eroare fundamentală de perspectivă, săvârşită pe coordonatele concepţiei herderiene care consacră cultul valorilor populare.

în accepţiunea comună şi la o privire superficială, mentalitatea ţărănească pare deschisă şi ospitalieră, mai ales în privinţa unor forme exterioare manifestate faţă de străini, ca indivizi izolaţi, în realitate însă, comunitatea tradiţională manifestă o rezervă apreciabilă faţă de străin, perceput mereu ca o ameninţare potenţială, rezervă alimentată şi de experienţa istorică. Lipsa de informaţie cu privire la persoanele sau colectivităţile străine cu care se intră în contact generează în mod spontan neîncredere, prin teama faţă de necunoscutul pe care acestea îl reprezintă. în schimb, comunităţii ţărăneşti îi este proprie o solidaritate remarcabilă manifestată între membrii săi, ca un reflex colectiv de apărare.

Romanticii care teoretizează virtuţile ruralităţii româneşti, fie că sunt străini sau români formaţi în ambianţa culturii moderne, privesc din afară comunitatea tradiţională, animaţi de cu totul alte sensibilităţi şi valori. Pentru mentalitatea lor modernă, individualistă prin excelenţă,

valorile colectiviste şi solidarităţile in-ter-umane puternice pe care le observă în lumea rurală apar, în mod eronat, ca „ospitalitate”, ca expresia unei deschideri faţă de

27 Vezi 3: Mauss 1993; 3: Bass 1993. Desigur, funcţia sa economică era dublată de o semnificaţie magică, darul stabilind pacea şi încrederea între autorii gestului respectiv.

297

umanitate, in general, faţă de oricine când de fapt ele sunt concentrate aproape exclusiv asupra comunităţii, ameninţată mereu de agresiunea celuilalt, într-o lume ostilă.

La fel ca ospitalitatea, alte clişee corelative „bunătăţii” românilor se adaugă imaginii unui profil etno-psihologic pozitiv modestia, buna-cuvnnţă, seriozitatea, „măsura”, lipsa de afectare

Modestia noastră, tema alunecoasă în raport cu vehicularea unei imagini de sine laudative, nu prezintă probleme pentru Va-sile Maniu („*românii sunt buni şi modeşti*” *28*) sau, într-un loc pentru Codru Drăguşanu, care se raportează la bine cunoscutul stereotip al fanfaronadei maghiarilor, caz tipic de punere în evidenţa a percepţiei de sine prin contrastul dintre aceasta şi imaginea negativă a celuilalt: „*iară maghiarii pustei*, *măcar că şi desculţi poarta pinteni*, *sunt aşa de zăngăloşi*, *încât ti-e greaţă a te uita la dinşu*, *ceea ce la români*, *fie cât de mizeri*, *nu se vede*” *29* Intr-un mod inconsecvent, dar caracteristic pentru spiritul liber al lui Drăguşanu, care nu se lasă prins în plasa unui singur steieotip, imediat după aceea peregrinul va incrimina lăudăroşenia românilor, tot în oglinda comparaţiei cu maghiarii, dar de data aceasta prin evidenţierea similarităţii unor realităţi şi auto-percepţn înrudite: „*Seamănă Ungaria şi într-aceea cu România ca*, *deşi e adevărat ţară avută în toate*, *locuitorii*, *cum zice pro-vorba*: «*Tot ţiganul îşi laudă ciocanul*», *le înaltă meritele peste măsura*. *Zic românii că cine gustă apa Dâmboviţei nu se mai L ZlC*, *%unZurii ^ afară de Ungaria nu e trai şi dacăe*, *nu e aşa bun*. Codru

Drăguşanu încearcă şi o explicaţie sociologica a acestei trăsături, care să o scoată din cadrele determinismului etno-psihologic specifist: „*Aceasta vine de acolo că în aceste ţari alerga lăturile tuturor naţiunilor din lume*, *fiind ele deşerte apoi aceleaşi lături devin spumapoporaţiunii în ele şi le sug grăsimea*, *căci nu în deşert se zice*: «*Bunăţară*, *rea tocmeală*» „*il* Perspectiva imagologică relativistă a lui Drăguşanu se veri-tica prin detaşarea cu care analizează spiritul auto-laudativ, tennr 19 ira7? e7fiM, T] ’ „Pngaria Şi R°mânia” ’ „m *Copalul*, I, 1848,» fo S, ™ *’t’* „*ll848> lll>* PP-484^87; l-9: Bodea 1982, II, p. 899 1.9: Codru Drăguşanu 1956, p. 69.

M Ibâdem, p. 70 31 *Ibidem*.

dinţa de exagerare a meritelor proprii manifestată de naţiunile mici”, confruntate cu dificultăţi şi crize ale modernizării şi dezvoltării. Deriziunea auto-percepţiilor respective devine şi mai evidentă prin raportarea la o realitate în care aceste probleme au fost depăşite, aşa cum este cazul nordului civilizat al Italiei: „*Aha*! *frate*, *pe când ilariopoletanii cântă „Dâmboviţa*, *apă dulce*” *şi maghiarii „Extra Hungariam*”, *italienii pot să tacă*. *Cei dintâi au lipsă a-şi lăuda ţările de bune*, *căci în tot minutul te convingi de contrariul*, *pe când aici vorbeşte Italia singură*. „32

Oricum, tema modestiei rămânea o piatră de încercare a imaginii profilului etno-psihologic al naţiunii, dat fiind că simpla ei invocare se putea transforma într-un argument de natură să o dezmintă.

Buna-cuviinţă, conjugată cu seriozitatea, cu spiritul de măsură sunt de asemenea elemente considerate definitorii pentru români, pentru ţărani în primul rând, în acord cu caracterele generale de natură să contureze reprezentarea tipic romantică a unui popor blând, paşnic şi bun. Simţul măsurii, capacitatea de a discerne ceea ce este rău de ceea ce este bine, evitarea exagerărilor constituie calităţi pe care ni le-ar fi forjat greutăţile prin care am trecut de-a lungul istoriei, alte popoare, mai răsfăţate de soartă (în speţă cele

apusene), fiind mult mai puţin dăruite cu aceste virtuţi în comparaţie cu românii. Din acest punct de vedere, respectivele însuşiri reprezintă un element de specific, dar şi de superioritate a românilor, şi, în acelaşi timp, unul dintre clişeele cele mai rezistente ale auto-definirii noastre spirituale şi moral-fi-lozofice.

La fel ca majoritatea trăsăturilor profilului etno-psihologic, motivele cuviinţei şi caracterului măsurat al românului apar la intelectualii ardeleni de la începutul epocii moderne mai ales sub forma unor clişee sumare, locuri comune a căror valabilitate este incontestabilă, fără a mai necesita explicaţii suplimentare şi aproape deloc în formule mai elaborate, teoretice şi speculative, aşa cum le vom întâlni mai târziu în cultura română.

„Observarea" unor realităţi, în special etnografice, este de multe ori factorul care oferă prilej de expresie stereotipului. Moise Nicoară, de pildă, remarcă în cazul românilor de pe Târnave „*vor-Ibidem*, p. 72.

298

299

ba lor, *judeţul molcomit*, *cu aşezământul purtării împreunate*\33 Codru Drăguşanu atribuie aceeaşi calitate a măsurii ritualului nostru bisericesc, care, în opinia sa, nu se face vinovat nici de fastul catolic, nici de simplitatea protestantă şi astfel „*ţine mediul între extremităţi şi nu pătimeşte de afectaţiune*"? *4*

Buna-cuviinţă a românilor este înregistrată de Stoica de Haţeg sub forma unei pretinse reţineri tradiţionale faţa de injurii şi trivialităţi: „*Românii din vechime puţine sudălmi au avut*, *de mumă*, *de morţi*, *alta nu*. *Ţară cu soldaţii*, *cătanele ungureşti amestecaţi*: *legea*, *sufletu*, *crucea*, *lumina s-au auzit*." 35 Ca în multe alte rânduri, ingenuitatea reuşeşte să-l scape pe protopopul cronicar din capcana etnocentrismului. Imprecaţiile „din vechime" ale românilor, respectiv înjurătura „de mumă" sau „de morţi" sunt privite cu îngăduinţă, în schimb sunt considerate cu adevărat

nocive numai cele care fac trimitere la noţiuni religioase, adică invectivele pe care le-am fi preluat în urma atingerii contaminante cu străinii necuviincioşi. Desigur, o asemenea interpretare este de natură să relativizeze, involuntar, lipsa noastră de atracţie faţă de limbajul licenţios.36

Ion Codru Drăguşanu (alături de multe alte condeie ale epocii) consemnează, dimpotrivă, atitudini care mărturisesc frecvenţa năravului respectiv.37 In Transilvania, scrie el, datorită tradiţiei judiciare care sancţionează omuciderea prin amenzi diferenţiate în funcţie de condiţia socială a victimei, „*se aude prostul zicând la*

33 Moise Nicoară către Petru Maior, scrisoare din 5-8 dec. 1810, publi cată în 1.9: Bodea 1943, p. 151.

34 1.9sCodru Drăguşanu 1956, p. 114.

35 „Poveşti moşăşti" (1830), în 1.9: Stoica de Haţeg 1984, p. 161.

36 Peste un secol, Mihai Ralea va scrie în termeni total diferiţi despre formele limbajului trivial la români, apreciind că înjurăturile cu trimitere la realităţi religioase reprezintă un element caracteristic nouă, de natură să susţină ideea religiozităţii de suprafaţă a românilor: „*Românul nostru*, *însă*, *cum se zice*, *n-are nimic sfânt*; *ceea ce se poate traduce că nu respectă nicio valoare spirituală în faţa instinctelor logice*. *Luaţi seama*, *de pildă*, *la în jurăturile noastre naţionale*. *E greu de găsit un popor care să profaneze*, *parcă cu voluptate*, *ceea ce trebuie considerat ca sacru*, *cum o fac unele din păturile noastre sociale*, *atunci cândproferează o înjurătură*" („Ateis mul naţional", în 2: Ralea 1977, p. 598; 3: Ornea 1995, p. 104).

37 Ar fi de văzut studiul meu, în manuscris: „Licenţiozitate şi trivial la românii ardeleni la începutul epocii modeme".

toată tntâmplarea [...]: «*Te omorf... - te şi te plătesc cu bani*!» „*38* Cipariu şi Bărnuţiu vor face şi ei o pasiune, trădată de însemnări lăsate în manuscris, pentru culegerea unor producţii populare pornografice39, pe care pudoarea

folcloriştilor romantici, dar şi clişeele relative la decenţa ţăranului român le trec îndeobşte sub tăcere.

Spre deosebire de asemenea consemnări, de natură să slăbească încrederea în coerenţa temelor respective, Papiu Ilarian canonizează măsura, cuviinţa, seriozitatea şi gravitatea românilor, celebrate de către istoricul paşoptist în ceasul Revoluţiei. Deşi nu o spune, în general, explicit, el subliniază aceste calităţi într-un sens profund polemic, urmărind să dezmintă acele elemente ale imaginii de sine sau ale percepţiei celuilalt care ne caracterizează drept violenţi, agitaţi, turbulenţi, răzvrătitori, lipsiţi, în consecinţă, de simţul măsurii, de maturitatea şi seriozitatea care să ne îndreptăţească accesul la exerciţiul paşnic şi echilibrat al unor drepturi politice. Papiu contribuie astfel în mod deliberat, programatic, la confecţionarea respectivelor clişee, elaborate cu ajutorul a două operaţiuni de bază: consemnarea „observaţiei" directe a comportamentului românesc la Blaj (de fapt lectura selectivă a acestuia prin grila unei scheme idealizate şi miti-zate) şi negarea, în subtext, a valabilităţii stereotipiilor contrare deja existente. Forţa propulsivă de natură emoţională a Revoluţiei, calitatea ei de mit fondator al identităţii naţionale le garantează temelor în discuţie expresivitatea şi succesul.

La Blaj, în mai, scrie Papiu Ilarian, preluând aceste aprecieri după *Gazeta Transilvaniei*, „*poporul adunat în cele trei zile se purtă cu o linişte*, *cuviinţă şi ascultare care face onoare pe sec le înainte naţiunii române*".*40* Ca de obicei, existenţa acestor însuşiri se poate explica în mod convingător prin invocarea exemplului similar, dar şi a moştenirii pe cale genetică a virtuţilor strămoşilor latini: pe feţele ţăranilor veniţi la adunare, se vedea

38 1.9: Codru Drăguşanu 1956, p. 106.

39 1.8: Pauleti 1980, pp. 418-419. Reproduc, ca o mostră, o „strigătură populară" culeasă de Simion Bărnuţiu şi transcrisă de Timotei Cipariu, pu blicată în *loc*. *cit*.: „*Dă-mâ*, *maică*, *preste vale*, /*Dupăcel cu p*... *mare*. /*Ba*, *io*, *dragă*, *nu*

te-oi da, */Că mă tem căte-o strica*. */Dă-mă*, *maică*, *¯ntr-un noroc*. */căş-ofacep*... *loc*."

40 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), p. 256.

301

„*O seriozitate adevărat romană*, *ca într-o adunare unde ţinea consiliu poporul despre salvarea republicii*".*4X*

Trăsăturile în cauză probează superioritatea noastră morală, evidentă, faţă de străini; în timp ce „*poporul cel civilizat*" din Berlin, Viena, Pesta sau Cluj şi-a manifestat opoziţia faţă de re-acţiune prin agitaţii ostile, prin „*alungarea miniştrilor* [...], *prin mieunaturi ca pisicile*, *prin urlete şi spargeri de ferestre*" *42*, în schimb, cei „*cincizeci mii de români neînvăţaţi le considerară toate acestea de copilării nedemne de un popor matur şi de o cauză serioasă*", abţinându-se de la orice manifestare violentă.43 Concluzia: seriozitatea, cuviinţa şi gravitatea sunt atribute specifice ale românilor, moştenite pe cale rasială. „*Această - admirată purtare a poporului român e argument neînvins că jugul şi tirania seclelor n-au fost în stare de a stinge într-însul caracterul cel grav şi serios ce l-a eredit de la străbuni*; *că românul*, *după caracterele sale cele naturale*, *chiar în şcoala nevoilor a ajuns la maturitate*." 44 Chiar şi străinii, cum era cazul saşilor, „*se convingeau că naţiunea română nu este aşa cum o calomnia dânşii*, *aceasta este o naţiune asuprită*, *dară plină de gravitate*, *o naţiune matură*".*45*

Seriozitatea atribuită astfel românilor se conjuga şi cu „statornicia" acestora, cu puterea lor de a-şi menţine specificul nealterat, în pofida meandrelor Istoriei, aşa după cum o mărturisea un articol publicat în 1853 în *Telegraful Român*: „*o mulţime de ani şi secoli au trecut peste poporul român*, *o mulţime de re-voluţiuni şi cutremure politice i-au zguduit existenţa*; *cu toate acestea*, *el a rămas ceea ce a fost de la începutul său şi ceea ce se vede astăzi*" *46*

O altă trăsătură a profilului nostru etno-psihologic, în varianta imaginată de către românii ardeleni de la începutul

epocii moderne, este răbdarea, însuşire de natură să completeze specificul poporului paşnic şi bun. Ea se manifestă îndeosebi prin pacienta cu care românii au suportat vicisitudinile istorice şi opri-

41 *Ibidem*, pp. 229-230.

«*Ibidem*, pp. 213-214, 259-263.

4i Ibidem, *pp*. 259-263.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*, *p*. 214.

46 „De la poalele Surului", în *X.lxTekgraful*, I, 1853, nr. 1, p. 2.

marea; lipsa replicilor violente faţă de aceasta situaţie, atitudine care ne-o atribuie, în general, percepţia de sine, este considerată o virtute morală şi politică de primă mărime, pe linia moştenirii ideologice a legalismului iluminismului central-european. Românii, spune episcopul Şaguna în decembrie 1848, tocmai în încercarea de a frâna excesele de care sunt învinuiţi aceştia de către generalul Puchner, şi-au purtat până acum „*subjugarea şi apăsarea naţiunii şi religiunii noastre*, *ce o am purtat mai multe veacuri*, *în răbdare fără exemplu*" *41 Organul luminării* vorbeşte şi el de acest „*popor îndelung răbdător*" *4**, iar Şaguna arată din nou, într-o altă cuvântare, că regimentele româneşti de graniţă au dovedit întotdeauna „*curaj*, *credinţă şi răbdare*".*49*

Evident, ca toate celelalte caracteristici etno-psihologice invocate, şi tema răbdării este instrumentalizată, având rolul de a argumenta anumite acţiuni şi tendinţe sau de a dezminţi imaginile defavorabile ale străinilor. Sublinierea faptului că noi am răbdat până acum veacuri întregi are şi rolul de a scuza şi motiva izbucnirea violentă din prezent, justificată tocmai de această îndelungată refulare. In plus, dat fiind că răbdarea ne este o notă specifică, acuzele aduse impulsivităţii noastre nu pot avea nicio bază reală. Dacă ne-am ridicat la 1848, lucrul se datorează numai

felului cu totul insuportabil în care am fost trataţi, pentru că altfel, se ştie, noi suntem răbdători. „*Românii aceia*, *care din primăvară până acum suferiră cu atâta pacientă neînchipuită atâtea batjocuri şi chinuri*” scrie Papiu Ilarian au trecut în cele din urmă la acţiune, la chemarea Comitetului naţional, abia în octombrie 1848.50

Tema răbdării de care am dat dovadă până în octombrie (adică până după ruperea legăturilor dintre revoluţia maghiară şi autoritatea „legitimă” din Viena) are o finalitate ideologică absolut evidentă: să demonstreze că aceia care au ieşit din legalitate, trecând primii la violenţă şi făcând astfel „revoluţie” sunt maghiarii, în timp ce noi, acţionând de-abia după momentul răzvrătirii lor, nu am făcut altceva decât să luptăm pentru restabi-

47 Cuvântarea episcopului Şaguna la adunarea din 28 dec. 1848 de la

Sibiu, publicată în 1.9: Păcăţian 1904, p. 505.

48 *X.I-*. *Organul*, II, 1848, nr. 68, p. 386.

49 *X.I-*. *Cuvântare februarie 1849*, în 1.9: Păcăţian 1904, p. 517.

50 1.9: Papiu Ilarian 1943, p. 83.

lirea legalităţii.51 Bămuţiu argumentează şi el în acelaşi mod, chiar în momentul declanşării evenimentelor: naţiunea română n-a dorit niciodată să se ridice împotriva maghiarilor „*şi în acest an încă s-apurtat ca o vergură şi cu o răbdare istoriei necunoscută*, *până nu o a scos din cumpăt facţiunea cea teroristică*, *silind-o a se folosi de dreptul său de apărare şi de răzbunare*”, *52* Dat fiind profilul nostru etno-psihologic, „scoaterea din răbdări” şi pierderea „cumpătului” nu pot nicicând să-şi aibă cauza în interiorul nostru, ele datorându-se întotdeauna străinilor.

în funcţie de interpretări şi interese, răbdarea românilor poate să capete cele mai diverse conotaţii. Resemnarea, apatia, indiferenţa în faţa evenimentelor constituie una dintre aceste faţete, care, şi ea, se pretează la valorizări

diferite. Papiu Ilarian defineşte dezinteresul şi lipsa de entuziasm pe care, după părerea sa, le-ar fi manifestat românii din Ungaria faţă de izbucnirea revoluţiei maghiare, drept o „*retragere melancolică a poporului*” *52*, absolut pozitivă, deoarece ea nu reprezintă, pentru Papiu, decât „*presimţirea instinctivă a periclului ungurismului*”, *54*

Bariţ, în schimb, în 1844, dezaprobă resemnarea românilor şi recomandă activizarea „*unui popor care prea îndelungat zăcu în apatie şi într-o fatală nemişcare*, *abia dând uneori câte un semn de viaţă şi simţire*”.55 Chiar şi Papiu, atunci când se referă la neagra perioadă medievală, deplânge resemnarea atribuită românilor, pe care oprimarea aristocraţiei i-ar fi împins în cel mai sumbru fatalism, ucigător de speranţe şi de iniţiative, potrivnic, în cele din urmă, înnoirilor de orice natură: ţăranii asupriţi „*se acomodară la toate tiraniile aristocratice*, *fără nici an prospect în viitor*, *necugetând la alta decât să-şi poată trage viaţa de pe o zi pe alta*. *în urmă nu le mai rămase altă mângâiere decât acea resemnaţiune disperată*: *aşa am apucat*”.*56* Ca multe alte ele-

51 Vezi 3: Bocşan 1990; 3: Bocşan 1992.

52 Manifest al Comitetului naţional, datat 1 nov. 1848, publicat în 1.9: Bărnuţiu 1990, p. 67.

53 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. 53-55. Pentru diversele accepţiuni ale „melancoliei” în perspectivă istorică, vezi 3: Starobinski 1993.

54 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), *loc*. *cit*.

55 George Bariţ, „Naţionalitate”, în \. *l*: *Foaiepentru minte*, VII, 1844, nr. 51, p. 400; 1.9: Bariţ 1962, p. 86.

56 1.5: Papiu Ilarian 1852(1), pp. 158-159.

mente ale profilului etno-psihologic al românilor, formula sacramentală a ataşamentului faţă de tradiţie includea şi un puternic potenţial negativ.

în fine, un ultim clişeu pozitiv privitor la specificul etno-psihologic al românilor, care puncta din loc în loc discursul

cultural al epocii, este cel al inteligenţei, al capacităţilor intelectuale ale naţiunii. Şi în cazul său, intenţia polemică este implicată. Străinii, diverse elemente sociologice pe care se bazează aceştia sau chiar propriile noastre clişee - cum ar fi înapoierea culturală, ostilitatea faţă de şcoală, ponderea redusă a intelectualilor şi a elitelor cultivate - par să acrediteze imaginea unei populaţii lipsite de aptitudini intelectuale. Evident, cărturarii români ţin să arate că factorii evocaţi nu reprezintă decât nişte circumstanţe întâmplătoare, sub a căror prezenţă defavorizantă dospeşte de fapt un fond nativ de inteligenţă „excepţională", handicapată doar de lipsa unor condiţii exterioare prielnice, care să îi permită să se manifeste la cotele cele mai înalte.

Această obturare a inteligenţei românilor poate fi întreţinută uneori deliberat, de către inamicii noştri, care vor să profite în acest fel de pe urma precarităţii noastre culturale. Iezuiţii şi „*naţiunile conlocuitoare*", scrie Samuil Micu, „*se temeau că românii*, *care de altfel sunt deosebit de dotaţi*", vor ieşi de sub tutela lor dacă vor fi lăsaţi să-şi pună în valoare calităţile intelectului57, mai ales că ei au „*o capacitate excepţională şi minte*".5S

Manifestarea liberă a resurselor noastre spirituale deosebite este îngrădită însă nu numai de opreliştile puse de străini, ci şi de către propria noastră neîncredere în capacităţile naţionale. Această viziune trebuie combătută, deoarece, după cum spune în 1827 Vasile Pop, „*duhul românilor încă e aşa lucrător şi iscoditor ca duhul altor naţii*"}*9* în cazul medicului ardelean, tema inteligenţei românilor e formulată într-o viziune moderată: inteligenţa nu este o trăsătură specifică a noastră, noi nu suntem mai deştepţi decât alţii, doar că nivelul posibilităţilor intelectuale ale românilor este tot atât de ridicat ca şi al altor naţiuni. Inteligenţa noastră

57 Samuil Micu, *Historia Daco-Romanorum sive Valachorutn* (1778), în 1.9: Fugariu 1983,1, p. 7.

58 *Ibidem*, p. 6.

59 Vasile Pop, prefaţă la 1.4: Prale 1827; *1.6*-. *GBC* 1973-1993, V, p. 5.

este motivată aici cu argumente tipic iluministe, bazate pe credinţa în universalitatea calităţilor fiinţei umane. Suntem inteligenţi, ca popor, nu în virtutea unor calităţi deosebite, ci pentru că orice om este înzestrat de Creatorul său cu raţiune şi capacitate intelectuală. Totul este numai să reuşim să ne punem în valoare aceste resurse absolut obişnuite.

Inteligenţa poate fi surprinsă în diverse variante: isteţime, agerime, spirit diplomatic până la limita şireteniei şi videniei.60 „*Românul e isteţ*", apreciază Sigismund Pop în 184861, „*de la fire are minte ageră şi pătrunzătoare*" *62*, în Muntenia „*poporul e deştept*, *nenumăratele necazuri l-au învăţat a fi şi diplomat*", scrie şi Oprea Moroianu, la 1853.63

Totuşi, se poate spune că ardelenii manifestă reţineri serioase faţă de uşurinţa de spirit, atribuită, conform unor stereotipii regionale, conaţionalilor lor din Principate şi identificată adeseori cu superficialitatea şi lipsa măsurii. Ei preferă versiunea unei „inteligenţe" grave şi serioase, „solide", şlefuită de educaţie şi cultivare, şi detestă „şiretenia" proprie străinilor, spiritului citadin sau chiar muntenilor. Papiu Ilarian, de pildă, consideră „*as-tuţia*" [= şiretenia] printre „*stricăciunile morale*" care au corupt spiritul românilor ardeleni în urma contactului nociv cu saşii.64

Fără îndoială că trăsăturile psiho-morale şi de comportament analizate aici (bunătatea, ospitalitatea, modestia, buna-cuviinţă, răbdarea, seriozitatea, inteligenţa) nu epuizează inventarul clişeelor care definesc în epocă percepţia de sine a românilor ardeleni în varianta sa pozitivă. Ele configurează însă o imagine de bază

60 Imaginea unei „inteligenţe româneşti" în varianta „franco-bizantinomimteană" a „isteţimii", a „ageriniii spiritului", a unui „ «esprit» în sens francez", mergând până

la „şmecherie” şi versatilitate, poate fi întâlnită atât în percepţiile străine, germane (3: Heitmann 1995, pp. 289-293: „Talente şi aptitudini speciale ale românilor: «agerimea spiritului»; 2: Keyserling

1993, pp. 277-278) sau maghiare (3: Borsi-Kâlmân 1994), cât şi în cele ro mâneşti, simbolizate de figura lui „Mitică” a lui Caragiale.

61 Sigismund Pop, în *l. l’*. *Amicul*, I, 1848, nr. 2, col. 27-28.

62 Idem, în *ibidem*, col. 327.

63 Oprea Moroianu către Al. Papiu Ilarian şi Iosif Hodoş, scrisoare din

11 oct. 1853, publicată în 1.6: Hodoş 1940, p. 17; 1.6: Pervain, Chindriş

1972, p. 230.

64 1.5: Papiu Ilarian 1852(1), pp. 121-122.

a profilului etno-psihologic românesc, aşa cum s-a transmis această reprezentare până azi, furnizând indicii semnificative cu privire la mecanismele de formare a unor obsesii colective contemporane de mare rezonanţă, databile în perioada de emergenţă a naţionalismului modern.

2. Numărul şi răspândirea românilor

O altă temă pozitivă a imaginii de sine care îndeplineşte o funcţie compensatorie în raport cu necazurile şi incertitudinile prezentului este cea a numărului mare al românilor. Ideea că noi constituim un popor mare, numeros, puternic şi important chiar şi numai prin ponderea numerică pe care o reprezintă, este de natură să fortifice încrederea în destinul şi posibilităţile sale de afirmare.65

Pe firul genezei şi evoluţiei sale, tema cunoaşte două forme de manifestare mai semnificative. Pe de o parte, ea vine în prelungirea tradiţiilor petiţionalismului românesc, a lui Inochentie Micu şi a *Supplex-ului* din 1791, pentru care numărul românilor în Transilvania reprezenta un argument *forte* în susţinerea drepturilor politice şi naţionale ale acestei populaţii în respectiva provincie.66 Pe de altă parte,

tema numărului îşi asociază încă din epoca Şcolii Ardelene o nouă trăsătură, cea a conştientizării dimensiunilor etniei noastre la scara întregului spaţiu naţional, peste frontierele provinciilor istorice. Se formează astfel, extrem de timpuriu, imaginea puzderiei românilor răspândiţi de la Nistru până la Tisa, fără a mai vorbi de cei aflaţi în afara acestor limite, risipiţi şi pierduţi în mijlocul maselor străine.

Din punctul de vedere al relaţiei cu fundalul ideologic al epocilor culturale în care se manifestă, tema în discuţie ar trebui să prezinte în primul rând o afinitate de substanţă cu sensibilităţile democratice ale romantismului, pentru care mulţimea, „po-

65 în acest sens, în *Schimbarea la faţă a României*, Emil Cioran îşi do rea „o Românie cu populaţia Chinei şi destinul Franţei" (2: Cioran 1993a p. 105).

66 Vezi *l. l-. Memoriu 1735*, în 1.9: Păcăţtan 1904, p. 60; *l. lsSupplex*

1791, în 3: Prodan 1984, p. 479.

306

307

*, toată cupnnderea sa numerică, reprezintă subiectul porul"- in. ^ei * al realităţii sociale. Dar, chiar daca roman-£ «**' ^ionanst, democrat, şi liberal dă un impui, suplnnen-tismul l* >_ „; _u: - * «* - *-

tar şi uneori chiar sensuri noi temei numărului şi răspândirii „; inr se remarcă însă mai ales liniile de continuitate ale., lui fondul tradiţiei iluministe care i-a asigurat detenta - la şi configuraţia de bază. Cu tot profilul ideologic mai eli-im>1. niai detaşat de mulţime al iluminismului (vezi diferenţa clem01" 1116 Ş' democratism), totuşi, *Aufklărer-W* ardeleni nu in -^dresc mai puţin decât succesorii lor romantici cu faptul că S? fn în opinia lor, un popor numeros, insistând tot atât de mult Sm a aspectelor pozitive pe care le implică această amplitudine aS etica-Desigur, lipsa de consistenţă a elitelor româneşti din nU tatea transilvăneană explică de ce intelectualii

iluminişti, j° uite *oxl* norJili ^e ^eml i°r’ smt obi’gaţi totuşi să pună o miză 6 limentară pe cei mulţi şi mărunţi, care sunt necultivaţi ceea ce S tru un iluminist este foarte grav dar, în lipsă de altceva mai f reprezintă aproape totul.

în general, toată perioada de început a epocii moderne con-s acea conotatie absolut pozitivă care defineşte mulţimea în oinarul social românesc. Nu numai că precara condiţie a ’livizilor numeroşi de la baza societăţii nu este de natură să 1 eZe uâl sentiment *de* respingere a masei; dimpotrivă, numărul 01, -e este considerat un element capabil să compenseze defici-o tel6 individuale, şi nu să le agraveze, prin înmulţire şi progre- ’ aritmetică. In formula celebră lansată în epocă de Negruzzi, S diviz» componenţi ai mulţimii sunt „proşti, dar mulţi” 67 deci 1 mărul mare le compensează (şi nu le multiplică) handicapul per-nal, Ş’ nu» mulţi, dar proşti”, cum s-ar fi putut spune dintr-o Ita perspectivă, care să sublinieze inutilitatea numărului mare „absenţa calităţii. Şi pentru intelectualii ardeleni ai vremii, nu-jrul înseamnă drept şi putere, deci constituie în sine o valoare, firid de fapt unul dintre puţinele lucruri care nu ne pot fi contestate. Ce altceva ne-ar mai rămâne dacă am fi lipsiţi şi de acest argument?

în acord cu titlul prin care am definit-o, tema poate fi defalcata în două componente principale: *răspândirea*, extensia la

308

6? Vezi nuvela *Alexandru Lăpuşneanu* (1840), în 1.5: Negruzzi 1857.

nivel *geografic* a românilor în diversele provincii istorice pe care le populează, şi *numărul*, estimarea *statistică* a ponderii demografice a naţiunii. Cele două discipline ştiinţifice implicate în configurarea acestei teme a imaginii de sine sunt astfel puternic ideologizate, dobândind un rol esenţial în articularea discursului identitar. Alături de istorie, filologie şi etnografie68 - domenii tradiţionale care participă la confecţionarea identităţii naţionale -, geografia

şi statistica sunt rataşate şi ele acestui efort, în pofida caracterului lor mai exact, care ar trebui să le facă inapte pentru speculaţii şi aproximări subiective, de natura naţionalistă. Dar tocmai această instrumentalizare a lor în serviciul ideilor naţionale explică succesul de care se bucură în epocă asemenea preocupări, în spiritul subordonării ştiinţei şi culturii faţă de necesităţile politicii militante.

In acest fel, geografia şi statistica (mai târziu demografia) vor deveni două dintre modalităţile de expresie preferate ale naţionalismului. Urmărirea pe hartă, cu răsuflarea tăiată, a extinderii şi configuraţiei corpului naţional, căruia i se atribuie forme şi trăsături cvasi-estetice („rotunjime", „împlinire", „armonie" „România dodoloaţă" şi „România Mare" de mai târziu), pasiunea pentru ideea frontierelor naturale, fluvii, munţi, mări, care trasează conturul spaţial al identităţii naţionale69 se vor transforma într-un exerciţiu predilect de adoraţie mistică pentru orice naţionalist veritabil.70 In mod similar, estimările statistice şi demografice, angajate în dispute pasionate pe tema recensămintelor falşi-

68 Evident, această disciplină nefiind încă delimitată în epocă, preocu pările sale sunt diseminate în spaţiul altor compartimente culturale.

69 Asemenea percepţii s-au manifestat în imaginarul social al multor popoare: frontiera Rinului şi „hexagonul" pentru francezi, mitul „celor trei mări" care scaldă frontierele Ungariei în epoca angevină, direcţiile de ex pansiune ale Rusiei trasate prin „testamentul lui Petru cel Mare". Chiar şi noua identitate europeană ţine să-şi asocieze condiţionări geografice („de la

Atlantic la Urali", „de la Atlantic la Delta Dunării"), dincolo de mult mai logica extensiune a unui principiu spiritual, economico-financiar sau de civilizaţie.

70 Deosebit de semnificativă poate fi analiza însemnărilor şi liniilor febrile, schiţând frontiere şi anexiuni imaginare,

trasate pe hărţi, atlase, manuale aflate în biblioteci publice, anticariate et[. Autorul acestor rânduri posedă şi el câteva asemenea atlase pe care le-a încondeiat în adolescenţă cu fervoare naţionalistă. Din nefericire pentru naţionalişti, lipsa de aplicaţie a

309

v-ate şi tendenţioase ale celuilalt, completează această dimen-Ve esenţială a definirii şi asumării sentimentelor identitare.

ţ în imaginarul social al românilor ardeleni de la începutul ţ-ocii moderne, tema numărului şi răspândirii românilor se poa-R regăsi, solid formulată, încă de la nivelul scrierilor cărturarilor

Alii Ardelene. Cele două componente ale temei apar într-o k-nsă asociere, care le fortifică reciproc. Românii sunt răspândiţi

L toate provinciile istorice ale „Daciei lui Traian", formând pesfv tot majoritatea populaţiei; se insistă în mod deosebit asupra fotului că noi suntem mai numeroşi, în orice punct al acestui

& ^ţiu, decât celelalte etnii care îl mai locuiesc. în plus, există

§, Vieroase alte prelungiri ale romanităţii, în afara cadrului geo-Sj ^fic de bază, înşirate şi acestea, cu multă satisfacţie, într-o rip>! p de amănunte, pentru ca alăturarea repetată a nenumăratelor

SV^lânturi locuite de români să contureze imaginea spectaculoasţ ^i tonifiantă a unui popor numeros şi deosebit de răspândit la

Vă europeană.

P^ Sursele de informaţie folosite pentru configurarea acestei reri) ^entări sunt, desigur, lucrările de geografie şi relatările călăto-C^V străini care consemnează întinderea elementului românesc, al-ra li se adaugă diverse observaţii cu caracter mai personal

H ardelenilor, cum este cazul intrării în atenţia lor a aromânilor, se\ma stabilirii lor, în număr important, în a doua jumătate a

SOlului al XVIII-lea, în principalele oraşe din Austria şi Unc<*a sau în Banat. Se remarcă însă tendinţa de a „alinia” şi a

P<V>bina toate aceste informaţii în vederea suprapunerii lor cât mai tivite cu teoriile istorice referitoare la spaţiul colonizat de eXx e romani în Dacia, la continuitatea românilor până în prezent,

8r- ^t pe aceleaşi teritorii pe care s-au aşezat în vechime. Geo-Ma este chemată să explice istoria, căreia i se subordonează.

vi. „Răspândirea” românilor: nevoia de lărgire a sferei identităţii naţionale

’es<^A.ăspândirea românilor, înşiruirea „ţărilor” pe care ei le locu-x * constituie întotdeauna unul dintre primele capitole în „ma-

- Tiv

Uv-ilor din ziua de azi” pentru studierea geografiei le frustrează doctrina Hil dintre elementele sale de bază.

310

nualele” destinate să construiască identitatea naţională. Samuil Micu, de pildă, în *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*, concepe capitolul intitulat „*în ce pământuri locuiesc românii*”, în care se spune: „*în Dachia cea veche*, *în care împăratul Traian a aşezat pe romani* [= români], *care se cuprinde cu Tisa*, *cu Prutul*, *cu Nistrul şi cu Dunărea*, *mai mulţi locuitori sunt români decât toate alte neamuri*, *că în Ţara Ardealului şi în Ţara Ungurească până la Tisa românii cu mulţimea întrec pe toate alte neamuri care sunt într-aceste pământuri*. *Iară în Ţara Românească şi în Moldova*, *mai cu seamă singuri românii sunt locuitorii*. *Afară de pământurile acestea*, *locuiesc încă români în Besarabia*, *în Bugeac şi în Crâm*, *care ţări acum se zic Ţara Tătărească cea mică*. *încă şi sub stăpânirea împărăţiei muscăceşti*, *în*

ţara care se zice Nova Serbia […], *mulţi români locuiesc*. *Precum şi peste Dunăre*, *în Bulgaria*. *Afară de locurile acestea*, *mai sunt români care locuiesc în Machedonia şi se cheamă vlahi*. „71

Gheorghe Şincai vehiculează şi el această imagine, subliniind ideea răspândirii noastre chiar într-un sens polemic. Evident, străinii contestă până şi geografia atunci când este vorba de români: „*întinderea acestui neam daco-roman* […] *este mai cuprinzătoare decât ar fi după părerea unora*", scrie în *Elementa linguae daco-romanae*; ea însumează „*întreaga Dacie veche*", delimitată de „*Marea Neagră*, *fluviul* […] *Nistru*, *muntele Car-pat*, *fluviile Tisa şi* […] *Dunărea*".*72* Teoria frontierelor naturale, argumentată însă în special pe baze etnice şi istorice (ele ar fi mărginit Dacia „descălecată" de Traian), este deja formulată în toată cuprinderea sa.73 Perimetrul se lărgeşte apoi prin zone cum ar fi cele locuite de către aromâni la sudul Dunării, pe urmă Po-dolia, Pocuţia şi Crimeea74, nefiind uitate nici coloniile de ne-

71 1.9: Fugariu 1983,1, p. 233.

111.4: Şincai 1805, pp. 4-5; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 598.

73 Ea va fi ulterior ipostaziată la modul simbolic în *Doina* lui Eminescu şi apărată de către Ionel Brătianu în tratativele de pace de după primul răz boi mondial.

74 La rândul ei, extinderea frontierelor romanităţii în spaţiul nord-pontic

(despre care vorbesc Micu, Şincai sau Moise Nicoară) va primi ulterior o consacrare faptică prin ocuparea Transnistriei sub Antonescu, precum şi una teoretică, geo-politică, datorată lui Gheorghe Brătianu (vezi 2: Brătianu

1942).

311

gustori români din diferite oraşe europene75 Chiar şi mir-o-scn ere cum era *Povăţuim către economia de ctmp*, Şmcai ţine sa reia ideea numărului şi răspândirii românilor, pentru a sadi in conştiinţa publică mândria faţă de aceste atribute

»?” «"* consacrate nouă prin voinţa divină: românii *„aşa sint de spor* şi lătiti prin mila dumnezeiască*, *cât nu o ţara sau doua*, *ci mai lulte au le oblăduesc* (*stăpânesc cu toată maiestatea*), *precum este Moldova şi Ţara Românească*, *au le tocmesc de sine*, *precum este Bucovina*, *sau împreună cu alte neamuri*, *P^rnsm Ardealul*, *Bănatul*, *Maramurăşul şi alte varmegn*, *ci>ub maiestatea S*. *Coroanei apostoliccştii crăimi a Ungariei*.

Budai-Deleanu, la rândul său, vorbeşte de *naţiunea care stăpâneşte cele două principate*, *al Valahiei şi* **°>**ZE*™ *în cuprinsul Transilvaniei*, *al Banatului şi alparţn răsăritene a Ungariei*, *până la Tisa*, *este cea mai numeroasa dintre toate celelalte*” *11*, în timp ce Petru Maior condensează ideea, ca de obi-ct într-o imagine sugestivă ^*nemărginita mulţime a-romalor*, *cită se află din Tisa până în Marea Neagra*) rezum nd esenţialul temei: numărul „nemărginit” şi frontierele na ura le Sintagma „de la Tisa până la Marea Neagra” va ramme unul din tre cele mai utilizate sloganuri ale temei in discuţie.

Pe urmele înaintaşilor iluminişti, reluând uneori textual loi-mulele lansate de către aceştia, Moise Nicoară reface imaginea spaţiului pan-dac. c locuit de români. In privinţa prelungi lor acestuia, neglijează romanitatea sud-dunareana (probabil şi datorită faptului că se află într-un dur conflict politic şi confesional cu aromânii din Viena şi Ungaria, „ţânţam” pe care u alătur» conspiraţiei oculte anti-româneşti), în schimb vorbeşte adeseori despre românii din Rusia şi nordul Mani Negre (Noua-Serbie”), colonizaţi aici în secolul al XVIII-lea din părţile sale bănăţene şi pe ai căror descendenţi îi va întâlni în 1810, la Bucureşt, ajunşi în bune situaţii în armatele ţarului.75’ «* «» *»» ’^ *s*°™ Nicoară într-o scrisoare din 1815 - *din Tisa pina in Marea*

751.9: Fugariul983, I, pp.23,598.

76 1.4: Şincai 1806, p. 150; 1.9: Fuganu 1983,1, p. « «.

77 1.9! Budai-Deleanu 197Oa (1812), pp. 42-43.

78 1.4: Maior P. 1812, pp. 248-249.

79 1.9: Bodea 1943, p. 355.

312

Neagră, *din Dunăre până peste Dnistru departe*, *în Crimeea de o parte*, *de alta până la Crapacu marginile Poloniei* (*tăcând alţii*), *risipiţi şi împrăştiaţi pretutinderea*, *fac o mulţime considerabilă*, *cât prin numărul lor*, *cât şi prin lăţimea locului de ei locuit*, *şi dau ochiului călător* […] *prilej de a se mira de statul unei ginte aşa numeroasă şi părăsită*. „80

Trecerea în revistă a ţinuturilor locuite de români va rămâne unul dintre mijloacele favorite de educaţie naţională utilizate de către intelectualii ardeleni, care cred că invocarea acestora are darul să dea încredere şi curaj conaţionalilor lor, să îi convingă de faptul că, fiind mulţi, suntem puternici şi, în consecinţă, avem toate şansele să izbândim dacă ne vom ridica la acţiune. In acest spirit, *învăţătorul poporului* şi *Amicul poporului*, gazete cu caracter popular editate în 1848 la Blaj, respectiv la Pesta, cu scopul de a face educaţie şi propagandă politică în rândurile mulţimilor ţărăneşti, publică articole în care îşi informează cititorii, într-un limbaj accesibil, asupra răspândirii şi numărului populaţiei româneşti.81 Pap iu Ilarian reia în *Istoria* sa motivul frontierelor etnice naturale, concedate nouă prin graţie divină, în spiritul împlinirii unei misiuni predestinate: românii, scrie el, sunt înconjuraţi de „*cea mai frumoasă natură Carpaţi eMare*, *confini puşi de degetul lui Dumnezeu pentru o naţiune de giganţi*”.

Dar, după cum am văzut, în afara acestui perimetru pan-da-cic, în care românii locuiesc dintotdeauna şi sunt cei mai numeroşi, tema răspândirii românilor pune un accent deosebit asupra conaţionalilor rătăciţi în mijlocul naţiunilor străine. In faţa neliniştii provocate de fapt de precaritatea condiţiei naţionale, percepţia colectivă nu îşi poate permite să neglijeze niciun membru al comunităţii, care ar putea la o adică să întărească rândurile ameninţate de pericolul pe care îl reprezintă celălalt.

- ™n „1 Samuil Vulcan, concept de scrisoare bo Moise Nicoară către episcopul Samuil din 22 aug. 1815 publicat JJ^j-Lr, to UM «^ *’ 1848< 81 *l. liAmicul*, 1,1848, coi. *m*,.”
Tiplpiu Ilarian 1852(11), W. 236-238.
313

In consecinţă, în tentativa sa de reconfortare simbolică, imaginea de sine a românilor ardeleni tinde să lărgească la maximum sfera corpului naţional, prin includerea în rândurile noastre a oricărui element aflat la îndemână. La nivelul istoriei, sunt recuperate diverse seminţii incerte, cum ar fi cumanii, pecenegii, „bissenii” (luaţi separat faţă de cei din urmă), care devin români sub pana măiastră a lui Petru Maior, în tendinţa de a umple anumite goluri şi porţiuni istorice mai puţin acoperite83; la nivelul geografiei, se insistă în mod deosebit asupra romanităţii sud-dunărene, morlaci, cuţo-vlahi sau ţinţari, descoperiţi acum cu mare satisfacţie, ca un element de natură să ne amplifice spectaculos prezenţa la scara continentului european.84

Nevoia generală de lărgire a sferei identităţii naţionale provine din dorinţa de a ne simţi mai puternici, dar şi din sentimentul de insecuritate provocat de conştientizarea singurătăţii noastre în mijlocul unor seminţii străine şi ostile. Descoperirea şi chiar inventarea de rude şi congeneri rătăciţi are şi rolul de a îndepărta această teamă şi singurătate, ceea ce explică şi aberaţiile care merg până la căutarea românilor printre galezii din Wales sau reto-romanii din Elveţia85 ori la identificarea totală a românilor cu romanii. Papiu Uarian clamează pe tema siguranţei ce trebuie să ne-o confere apartenenţa noastră la comunitatea neo-romanică, pan-latinismul oferind, prin excelenţă, o construcţie ideologică de natură să ne elibereze de sub apăsarea sentimentului solitudinii şi încercuirii: „*împrejurul vostru mai sunt încă milioane de romani*, *şi la Italia*, *matrea noastră*, *şi la Franţa*, *sora noastră*”, care ne vor ajuta în efortul de emancipare.86

Bineînţeles, concurenţa nu lipseşte nici din acest sector al anexiunilor imaginare. Aşa după cum noi îi încorporăm pe alţii

83 1.4: Maior P. 1812, pp. 142-178, 197-224; 1.9: Maior P. 1970, pp. 197-226,241-263.

84 1.9: Şincai 1967, p. 49; 3: Capidan 1923; 3: Todoran 1983; Morangies, „Românii din Anovalahia", în *X.V. Foaie pentru minte*, V, 1842, pp. 228-232, 233-237; Fr. Pouqueville, „Tablo statistic a românilor

Greciei", în *ibidem*, p. 237; „Un nou popor român", în *ibidem*, IX, 1846, pp. 73-74; Leake, „Românii din Grecia", în *X.V. Organul*, I, 1847, nr. 49-50; Fallmerayer, „Românii din Grecia", în *ibidem*, nr. 51.

85 1.4: Bojincă 1828 (1.9: Bojincă 1978, p. 14); 1.4: Murgu 1830

(1.9: Murgu 1969, pp. 378-379, 382-384); „Românii din Elveţia, Moravia şi Polonia", în *X.V. Foaie pentru minte*, XXIV, 1861, pp. 287-288. Pentru aceeaşi nevoie de „regăsire" a conaţionalilor pierduţi într-o neagră străină tate, respectiv în mijlocul românilor din Muntenia şi Moldova, manifestată în perimetrul culturii maghiare a epocii, vezi 3: Mitu M., Mitu S. 1994.

86 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. 236-238.

în rândurile noastre, percepţiile naţionale ale saşilor sau sârbilor încearcă acelaşi lucru, confecţionându-ne origini alogene, slave sau germanice, de natură să îi oripileze pe intelectualii ardeleni adepţi ai teoriei purităţii noastre rasiale latine. Bojincă va replica acelor „*scriptori*, *mai mulţi sclavi*", care „*interesaţi fiind*, *lucrează din pofta de a-şi lăţi neamul său prin tragerea românilor către sine*" 87, după cum la fel va proceda şi Ioan Maiorescu în polemicile sale cu Schuller.88

O trăsătură legată de motivul răspândirii românilor este aceea a caracterului *compact* al locuirii acestora. Ei nu sunt numai majoritari, dar trăiesc într-un continuum teritorial în

zonele pe care le populează, aspect care va fi invocat îndeosebi ca argument al revendicărilor naţionale.

La Eftimie Murgu, însuşirea respectivă este relaţionată cu motivul solidarităţii colective a românilor, ca şi cu cel al purităţii lor etnice: „*Românii au fost numeroşi şi*, *cu toate că au fost expuşi rind pe rind unor împrejurări triste*, *au rămas în trainică legătură naţională*; *puţini din ei se găsesc răzleţiţi*, *cea mai mare parte trăiesc în strânsă vecinătate şi nu le place să se despartă între ei*; *astfel este cazul în Banat*, *Transilvania*, *Valahia*, *Moldova*, *Macedonia*'\89

George Bariţ abordează chestiunea în mod implicit polemic, prin comparaţie cu situaţia maghiarilor, pentru a argumenta capacitatea noastră de rezistenţă naţională în raport cu aceştia şi a demonstra astfel inutilitatea şi ineficienta oricăror proiecte de asimilare a românilor. „*Care din amândouă naţiile este mai compactă sau mai învristată cu alte naţionalităţi eterogene* [...], *care din ambele naţii locuieşte mai neamestecat*?" se întreabă jurnalistul braşovean. Răspunsul este acela „*că puţine ţări ale Europei sunt locuite de o naţie aşa compactă cum sunt locuite Principatele de românime*"; iar în Ardeal, în timp ce un milion şi o sută de mii de locuitori sunt „numai" români, celelalte nouă sute de mii sunt împărţite între maghiari, saşi şi „*alte mărunţişuri naţionale*"? ®

87 1.9: Bojincă 1978, p. 8.

88 Ioan Maiorescu, „Refutarea părerii d-lui I.K. Şuller despre germana origine a limbii române", în *X.V.F oaie pentru minte*, X, 1847, nr. 15-22

(replică la un articol din *X.V. Archiv*, I, 1843, nr. 1, pp. 67-108).

89 1.9: Murgu 1969, p. 246.

90 George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", în *X2*: *Foaie pentru minte*, V, 1842, nr. 9-11; 1.9: Bariţ 1962, p. 70.

Problema disputată într-un mod totuşi paşnic de către Bariţ se va ridica din nou, de data aceasta în condiţii

dramatice, în timpul revoluţiei. Caracterul compact al poporului român joacă acum rolul de ultim argument adus în faţa maghiarilor, în momentul culminant al unui război pe viaţă şi pe moarte: „*Nu vedeţi că şi noi şi voi* - îi scrie prefectul Buteanu maiorului Csu-tak în aprilie 1849 -, *două elemente izolate*, *stăm în mijlocul atâtor milioane de slavi*, *care se silesc a ne înghiţi*? *Elementul român cu mult e mai compact*, *de la Tisa până la Marea Neagră*, *decât al vostru şi nu poate pieri din firul popoarelor*, „91

La rândul său, prefectul Avram Iancu se adresează locotenent-colonelului Simonffy, în iunie, în termeni similari: de ce nu vor maghiarii să câştige simpatia românilor, „*popor de la natură compact*" *92*, încheind astfel o alianţă vitală pentru supravieţuirea celor două popoare? Iar Papiu Ilarian, în *Istoria* sa, conchide în privinţa aceluiaşi atribut al identităţii naţionale: spre deosebire de slavii marcaţi de particularisme, „*românii formează numai o masă compactă de opt milioane*, *vorbesc numai o limbă şi în toate stările lor manifestă o omogenitate perfectă*" *93*, în consecinţă, nu avem de ce să ne temem de pericolul panslavismului.

Astfel instrumentalizat, motivul caracterului compact şi omogen al dispunerii teritoriale a românilor este folosit ca un scut protector pentru liniştea noastră, în funcţie de direcţia din care diverşi lideri de opinie, în momente diferite, cred că vine pericolul.

2.2. Numărul românilor: „suntem mulţi"; „suntem cei mai mulţi"

Dincolo de modul lor de răspândire, numărul românilor reprezintă o temă de mare consistenţă, ca element al imaginii de sine şi argument de natură politică al petiţionalismului mişcării

91 Prefectul Ioan Buteanu către maiorul Csutak Kâlmân, scrisoare din apr. 1849, publicată în 1.9: Bodea 1982, II, p. 1081.

92 Prefectul Avram Iancu către locotenent-colonelul Simonffy Jozsef, scrisoare din iun. 1849, publicată în 1.6: Maior L. 1972, pp. 86-89.

93 1.5: Papiu «arian 1852(11), p. CXIII.

naţionale. Atunci când evaluările se fac în termeni relativi, adjectivali, două sunt formele expresive mai importante în care apare această temă: „suntem mulţi" şi „suntem c & i mai mulţi".

Prima variantă sugerează prin formulele ei ditirambice ideea unei răspândiri incredibile, a puzderiei românilor, numărul mare fiind considerat, în mod indubitabil, drept un atribut distinctiv, absolut specific al naţiei. Deşi nu se prea vorbeşte explicit de acest lucru, prolificitatea de excepţie apare, cel puţin în subtext, ca un element corelativ al motivului mulţimii românilor şi, de asemenea, ca o notă de specificitate etnică. „*Nemărginita mulţime a românilor*" *94* şi „*preamultul neam al românilor*, *ce e peste tot Ardealul revărsat*" *9*", scrie Petru Maior; „*aşa sunt de sporiţi şi lăţiţi prin mila dumnezeiască*" *96* este de părere şi Şincai; de „*numărul cel cumplit al românilor*" *91* vorbeşte şi *Lexiconul* de la Buda; „*neamul românesc custă şi face în Dacia o naţie de frunte*, *dintru mai multe milioane alcătuită*", scrie şi Budai-De-leanu.98 Semnificativ, în acest din urmă citat, este faptul că atributul „de frunte" aplicat naţiunii este echivalent aici cu „numeroasă"; numărul mare înseamnă deci, în mod automat, calitate. Un străin, Dyonis Thalson, publicat şi în foile româneşti, lansează o formulă de mare succes: în Dacia, românii sunt „*semănaţi ca stelele pe cer*".*99* Metafora, pe care o vom întâlni apoi frecvent în timpul revoluţiei (de pildă la Bărnuţiu, în *Provo-caţiune***00*) sugerează cât se poate de elocvent atributul „puzderiei", al miriadelor de români care răsar şi strălucesc peste tot, aidoma stelelor de pe firmament.

Evident, compartimentat pe segmente sociale, numărul mare se aplică în primul rând ţărănimii, „poporului", „*care*

este foarte numeros”, după cum scrie Budai-Deleanu101, dar şi „*nobilimea cea numeroasă a românilor transilvăneni*” (e afirmaţia lui Papiu

94 1.4: Maior P. 1812, pp. 248-249; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 899. 951.4: Maior P. 1813, p. 71; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 169.

96 1.4: Şincai 1806, p. 150; 1.9; Fugariu 1983,1, p. 695.

97 *XA*-. *Lesicon* 1825, p. 65; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 612.

98 Ion Budai-Deleanu, *Lexicon românesc-nemţesc* (1818), în 1.9: Fugariu 1983, II, p. 382.

99 Dyonis Thalson, „Romanii”, în *X.lxOrganul*, I, 1847, nr. 47, p. 264.

100 1.9: Bărnuţiu 1990, p. 34.

101 1.9: Budai-Deleanu 1991,1, p. 314.

317

Ilarian102) se bucură de aceeaşi imagine superlativă în ceea ce priveşte ponderea sa.

Cea de-a doua variantă în care apare tema mulţimii românilor, atunci când nu este evaluată în cifre exacte, pune accentul pe caracterul lor majoritar. De data aceasta important nu e faptul că suntem „mulţi”, la modul general, ci că suntem „cei mai mulţi”, adică mai mulţi decât Celălalt, decât străinul care ne oprimă şi ne concurează. Desigur, în cazul de faţă fiind vorba de un raport care se putea determina pe baze statistice absolute, şi nu de o descriere adjectivală subiectivă, tema majorităţii noastre apare şi în cazul multor observatori străini, unii dintre ei mai detaşaţi prin poziţia pe care o ocupau. Aşa este cazul împăratului Iosif al H-lea, care apreciază că românii sunt în mod indiscutabil „*cei mai vechi şi cei mai numeroşi locuitori ai Transilvaniei*” *’. m* Asocierea atributului privitor la caracterul majoritar cu ideea vechimii şi priorităţii implicite reprezintă, de asemenea, o corelaţie ideologică foarte importantă, pe care o vom regăsi la numeroşi intelectuali români.

Supplex-ul din 1791 înregistrează cu promptitudine şi satisfacţie opinia imperială: marele suveran, se spune aici,

„s-a convins pe deplin că naţiunea română este şi mult mai numeroasă decât celelalte ale provinciei”.104 Aceeaşi idee era susţinută de către Samuil Micu: *„Numărul românilor în Transilvania este foarte mare, încât întrece pe toate celelalte naţiuni luate împreună”*., 105 Imediat după această afirmaţie, expusă la timpul prezent, Micu vorbeşte despre situaţia românilor din Evul Mediu, implicând o deducţie regresivă care va juca un rol esenţial în argumentaţia şi polemica mişcării naţionale: astăzi suntem cei mai numeroşi, după cum o arată recensămintele; putem conchide, în mod analog, că şi în perioada medievală, când acestea lipseau, raportul numeric între noi şi ceilalţi era acelaşi.

Desigur, tema numărului majoritar continuă să se manifeste şi după epoca Şcolii Ardelene. O întâlnim, la nivelul discursului

102 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), p. CXXXVI.

103 *Apud* 3: Bernath 1994, p. 241.

104 \. *l*: *Supplex 1791*, în 3: Prodan 1984, p. 476.

105 Samuil Micu, *Historia Daco-Romanorum sive Valachorum* (1778), în 1.9: Fugariu 1983,1, p. 8.

cultural, de la *Geografia* editată de Nicola Nicolau {*„românii decât toţi ceilalţi împreună socotiţi cu mult mai mulţi sunt” 106*), până la *Istoria* lui Papiu: *„cea mai numeroasă şi cea mai veche naţiune a ţării”}01* In planul discursului politic, ea rămâne un element de referinţă al petiţionalismului. Toate memoriile o invocă, de la acţiunea arădanilor pentru episcop român108 până la petiţiile post-revoluţionare109, arătând că *„în toate ţinuturile locuite de români, din cele mai depărtate margini răsăritene ale monarhiei, până într-o prea mică depărtare de Tisa, naţiunea română constituie poporaţiunea cea mai mare, aşa că cea mai mare parte a ţinutului aici însemnat e locuită parte numai de români, parte de români şi alte naţionalităţi, însă cu majoritatea de partea românilor, şi*

numai o parte a ţinutului acestuia, *unde locuiesc secuii*, *s-ar putea subtrage din socoteală*”.*no*

Trebuie remarcat însă faptul că invocarea numărului mare ca sursă generatoare de drepturi politice nu reprezintă reflexul unei concepţii atât de democratice, individualist-egalitare, pe cât s-ar putea crede, nici măcar în plină epocă romantică. O dată, pentru că argumentul numărului este aproape întotdeauna precedat de motivaţiile istorice ale vechimii, priorităţii, „privilegiilor” în virtutea cărora noi suntem îndreptăţiţi la o condiţie mai bună. In al doilea rând, se observă mai ales în memoriile politice, documente moderate şi legaliste, înaintate de delegaţii cu greutate şi prestigiu social, că numărul nostru nu este un argument de natură filosofică şi raţionalistă, ca în teoriile abstracte ale dreptului natural, împrejurarea că suntem mulţi nu produce de la sine drepturi. Esenţial este faptul că această mulţime plăteşte impozite, furnizează soldaţi, joacă un rol în funcţionarea imperiului, pentru că altfel, chiar dacă am fi majoritari, dar nu am contribui cu mare lucru la binele general al societăţii, nu am avea o îndreptăţire reală. Alăturându-se viziunii istoric-organiciste, argumentul numărului este folosit aşadar dintr-o perspectivă profund pragmatică, funcţionalistă, moderând liberalismul ardelenesc de fac-

106 1.4: Nicolau 1814-1815,1, p. 49; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 207.

107 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. 135-136.

108 *U-*. *Petiţie iulie 1814*, în 1.9: Păcăţ! an 1904, p. 147.

109 Vezi, de pildă, 1.7-. *Petiţie februarie 1849*; *X.l-*. *Memorand martie*

1849; 1.7-. *Adresă noiembrie 1849*.

110 *X.liMemorand martie 1849*, în 1.9: Păcăţian 1904, p. 539.

tură germană, care pune accentul nu pe individ, ci pe colectivitate.

în afara acestor argumentaţii cu finalitate politică directă, tema numărului mare al românilor este utilizată şi în dispute cu caracter „istoric”, în realitate strict ideologice, polemici menite de fapt şi ele să servească unor scopuri politico-naţionale. Problema continuităţii românilor la nordul Dunării este una dintre cele mai semnificative în această privinţă.

După cum am văzut şi în cazul lui Samuil Micu, numărul mare de astăzi al românilor este considerat o dovadă în sprijinul ideii că noi am fost tot atât de numeroşi şi în trecut, la venirea maghiarilor de pildă; în plus argument de mare tradiţie în istoriografia românească, luându-se drept certitudine premisa ipotetică de mai sus, se induce concluzia că nu ar fi fost posibil ca o populaţie atât de considerabilă să fie antrenată într-o migraţie.

Budai-Deleanu, în *De originibus populorum Transylvaniae*, invocă în mod sugestiv acest argument al numărului ca dovadă a continuităţii: azi, scrie el, „*românii locuiesc în număr de cel puţin cinci milioane în Ţara Românească*, *Moldova*, *Transilvania şi părţile Ungariei care odinioară făcuseră parte din Dacia*. *Atât izvoarele proprii*, *cât şi cele străine arată că ei au fost tot atât de numeroşi*, *dacă nu mai mulţi*, *în aceleaşi părţi*, *la venirea ungurilor*. *Dacă*, *deci*, *această mulţime de oameni nu s-a menţinut în Dacia din vremurile lui Troian*, *întreb eu*, *de unde*, *când şi sub ce stăpânire au ajuns ei aici*?” *in* Baza demonstraţiei sale stă nu atât în „izvoarele” care nu prea aveau cum să arate câte milioane de români hălăduiau în Ardeal pe timpul lui Gelu, cât în argumentul logic că, dată fiind situaţia actuală, lucrurile trebuie să fi stat tot aşa şi în trecut.

Exact pe linia teoriei lui Budai-Deleanu (desigur, fără să aibă posibilitatea de a-i citi manuscrisele) îşi construieşte şi Bariţ argumentaţia sa, într-un articol din 1842. Polemizând cu cei care îi consideră pe români drept „venetici” în Transilvania, Bariţ afirmă: „*Eu*, *din parte-mi*, *precum am declarat în multe rânduri*, *zic şi acuma cum că românilor*,

fără a se mai certa despre originea lor însăşi, în loc de toate dovezile le-ar fi destul a răspunde numai atâta: iată-ne mai bine de cinci milioane români în ţările

111 1.9: Budai-Deleanu 1991,1, p. 188.

Daciei vechi [...] *lată din aceşti români mai bine de un milion şi două sute mii numai în Transilvania. Dacă acei români din Transilvania au venit aici pe la veacul al 12-lea şi al 13-lea, spu-neti-ne ce politică nenorocită şi oarbă urmară străbunii naţiilor ce se zic că erau domnitoare pe acele vremuri în această ţară, suferind aici pe o altă naţie venită în număr mai mare decât ele însăşi? -1'2*

Dyonis Thalson, adept al continuităţii noastre nord-dunărene, manipulează în sprijinul aceleiaşi idei tema romanităţii sud-dunărene. în timp ce românii din nordul fluviului sunt extrem de numeroşi, afirmă el, cei din sud lipsesc aproape cu de-săvârşire, sunt puţini şi nesemnificativi.113

Teza numărului mare ca argument al continuităţii reprezintă însă o idee ambiguă şi alunecoasă, pe care adepţii imigraţionis-mului o puteau întoarce în favoarea lor. Pericolul este sesizat de către intelectualii români, şi această percepţie va influenţa într-un mod semnificativ tema numărului românilor. Concret, imaginea românilor ca popor numeros, „lăţit" şi răspândit prin toate unghiurile pe care am văzut-o conturată în cadrul auto-percepţiei româneşti, dar care nu lipsea nici din reprezentările străinilor putea conduce uşor la ideea prolificităţii noastre deosebite, ca o trăsătură specifică a naţiei. Or, dacă românii se înmulţesc atât de repede şi uşor, aceasta poate explica, pe coordonatele teoriei imigraţioniste, de ce sunt astăzi atât de mulţi; iniţial, când au venit din sudul Dunării, erau puţini, dar prin vitalitatea şi capacitatea lor de a realiza sporuri demografice substanţiale, s-au înmulţit până ce au ajuns majoritari.114

Această imagine străină explică de ce intelectualii români evită să insiste pe ideea prolificităţii noastre, deşi aceasta ar întări tema numărului mare şi a unui strălucit viitor

naţional, s-ar putea susţine cu uşurinţă, pe baza „observaţiilor" etnografice străine sau autohtone şi, în general, ar prezenta multiple tentaţii

112 George Bariţ, „Ce să fie cu românii?", în \.*1**Foaie pentru minte*, V, 1842, nr. 35, pp. 273-275; 1.9: Bariţ 1962, p. 75.

1,3 Dyonis Thalson, „Romanii", în \. Λ*Organul*, I, 1847, nr. 47, p. 264.

114 O variantă extremă a acestei hetero-imagini maghiare despre români, în spiritul naţionalismului pozitivist şi scientizam" al secolului XX, va fi „teoria laptelui de oaie", care explică fertilitatea atribuită acestora prin alimentaţia pe bază de produse lactate a păstorilor aromâni.

320

321

legate de avantajele pe care le-ar putea oferi imaginii d - Dar teama că teoria continuităţii, element de referinţa a>

aiei naţionale, ar putea fi ameninţată, face ca afirmaţiie *v* toare la prolificitatea noastră să fie mai curând dezminţite, acceptate. Bariţ combate opiniile saşilor, potrivit cărora *î*

„*se multesc peste toată măsura*", ceea ce scrie jurnalist sovean „*cred dumnealor şi nu prea credem noi*- In *i*;

Barit profesează o concepţie demografică hotarit anti-n siană deplângând mai curând raritatea populaţiei in paiţu*

tre, decât spectrul înmulţirii nemăsurate.1^

în orice caz, dincolo de anumite observaţiiântemeiat; ceste zultatele statistice care existau de-acum în epocă toate ^ tribulaţii pun în evidenţă dimensiunile remarcabile pe «lu-atinge procesul de manipulare ideologică a motivului nun românilor. _ «copuri

Numărul poate fi deci invocat in cele mai diverse s f

Pentru George Bariţ, numărul mare al românilor din 1» *

nia reprezintă primul dintre elementele care au contribuit tinerea vieţii noastre naţionale în această provincie. ul asemănător îl foloseşte Cipariu, care argumentează cu» J £ lui ideea menţinerii purităţii rasiale a românilor: ->*ElemC* rf

f; j_ *mân e atât de numeros*, *cit nu are trebuinţă spre timar** - ^, *tinerirea singelui românesc a se împrumuta din elemen ine*, *precum poate alte naţionalităţi*. „*m* u5 George Bariţ O socoteală cu foile nemţeşti din Braşov şi *X.V. Gazeta*, X, 1847, nr. 96, pp. 381-382; 1.9: Bariţ 1962, p 98

» «Vezi *3xIdeohgia generaţiei* 1968, pp. 265-266. Evident, sp ^

ile din epocă asupra prolificităţii românilor erau foarte îndepărtati ţelegere adecvată a tendinţelor demografice reale. Pentru orice re»

laţional tradiţional, anterior revoluţiei demografice din secolul ai este caracteristică o frecvenţă foarte ridicată a naşterilor care ™ *f** * &

pe până la limita capacităţilor biologice de procreare. Ea este *CP*»

însă de nivelul aproape la fel de ridicat al mortalităţii infantile, ce ca sporul natural să nu poată înregistra decât o creştere foarte i

3: Chaunu 1986,1, pp. 126-188; 3: Lebrun 1985). Cu toate pofida precauţiilor intelectualilor ardeleni de la începutul ep°cl'iei ca în cultura română se va contura şi tradiţia uner imagmi a Iransi

„rezervor etnic" şi simbol al vitalităţii naţionale. „

117 George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", in \.*2*: *to*"

minte, V, 1842, p. 68. 67 p 381.

ug Timotei Cipariu, „Uniunea", în \.*2**Organul*, II, 1848, nr. ' r

322

Acelaşi număr mare, care ne-a salvat în trecut, reprezintă garanţia unui viitor sigur şi luminos, după cum scrie tot Bariţ în primăvara lui 1848: „*Iar pentru cei care cunosc pe români*, *e destul să reflecteze numai la numerozitatea lor*, *pentru ca de la 1848 încolo să nu mai poată dispera de al lor viitor*".*119*

O formă oarecum paradoxală de manifestare şi valorizare a temei este cea prin care numărul mare al românilor se

transformă în cauză a oprimării noastre. Străinii se tem de noi pentru că suntem prea mulţi şi de aceea ne discriminează şi ne creează un statut inferior. Este părerea lui Samuil Micu: „*fiind[ɔ mulţime multă era de români şi cu totul a-i scoate din ţară nu era cu putinţă, au început a-i zice străini numai şi suferiţi în ţară*”.*120* lar memoriul din 24 octombrie 1849 aplică ideea în cazul raporturilor româno-sârbeşti din părţile vestice: „*Nu este greu a pricepe de ce se purtau căpeteniile bisericeşti sârbeşti cu aşa mare intoleranţă faţă de români, dacă vom socoti că sârbii, în a căror mânăse află supremaţia, numără abia un milion, iar subordonaţii români peste trei milioane de oameni şi, prin urmare, că această nepotrivită proporţie a poporaţiunii, pentru a susţine predomni-rea lor, nu se putea îndrepta altfel decât numai printr-o apăsare spirituală şi prin depărtarea tuturor bărbaţilor luminaţi, ieşiţi din sânul naţiunii române*.” 121

2.3. Numărul românilor: sarabanda cifrelor

Desigur, în această epocă în care statistica demografică, recensămintele, conscripţiile şi catagrafiile înregistrează progrese considerabile122, este firesc ca tema numărului românilor să nu apară doar prin intermediul unor aproximări adjectivale, ci şi în expresii cifrice şi evaluări absolute. Dar dansul ameţitor al ideo-logizărilor subiective era capabil să înlănţuie şi lumea aparent imobilă a cifrelor. în primul rând, marile bătălii naţionale care

119 George Bariţ, „Ce voiesc românii transilvani?’, în *l.2*: *Foaie pentru minte*, XI, 1848, nr. 14-16; 1.9sBariţ 1962, p. 116.

no Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796), în 1.9: Fugariu 1983,1, pp. 231-232.

12i *l. l-. Petiţie octombrie 1849*, în 1.9: Păcăţian 1904, p. 625.

122 Vezi 1.9: Răduţiu, Gyemânt 1995.

încep să se dea în jurul statisticilor considerate false şi tendenţioase reprezintă un factor important de denaturare. Apoi, mistica cifrelor menite să exprime simbolul palpabil al soliditătii naţionale se manifestă îndeosebi prin obsesia numerelor rotunde, valori magice (obţinute, de regulă, fireşte, prin rotunjire în plus), considerate mult mai grăitoare decât rezultatele seci din tabelele recenzenţilor.123

„Milioanele" reprezintă ordinul de mărime favorit, obţinut adeseori prin neglijarea sutelor şi zecilor de mii mai puţin semnificative. „*Voisânteţi milioane*, *românilor*!" exclamă Papiu Ila-rian124, iar memoriul din 26 septembrie 1848 se bazează şi el pe faptul că „*milioane de români*" revendică unirea corpului naţional sub egida Austriei.125 Simpla invocare a unei asemenea scări numerice este considerată aptă să ne redea curajul necesar, să ne legitimeze revendicările şi să provoace acordarea drepturilor noastre.

Sarabanda cinelor pleacă de la milionul *Supplex-ului* din 1791, atribuit, prin rotunjire, românilor din Marele Principat: „*naţiunea suplicantă*", se spune aici, „*cuprinde cam un milion întreg de oameni*" *126*; românii reprezintă „*poate chiar un milion întreg*".*121*

Până la 1848, conform recensămintelor şi lucrărilor de statistică128, numărul românilor din Transilvania urcă până pe la 1 200.000, cifră vehiculată adeseori şi în presa românească.129 Bărnuţiu, în *Provocaţiune*, majorând-o puţin, vrea să pună în evidenţă discrepanţa dintre acest număr considerabil şi statutul politic total inadecvat unei populaţii atât de numeroase: „*Voi*, *dară*, *un milion şi trei sute de mii români nu sânteţipe lume ca naţie*".130

123 O bună analogie contemporană o reprezintă cele „două milioane" de etnici maghiari din România estimaţi de către UDMR, cifră preferată rezul tatelor, în fond nu cu mult diferite, din statisticile oficiale.

124 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. 236-238.

125 *I. I-. Memoriu septembrie 1848*, în 1.9: Bodea 1982, II, p. 911.

126 \J: *Supplex 1791*, în 3: Prodan 1984, p. 480.

127 *Ibidem*, p. 479.

12S Vezi 1.9: Răduţiu, Gyemânt 1995, pp. 696-697 (anexa nr. 7: „Populaţia Transilvaniei pe naţionalităţi. 1690-1847").

129 George Bariţ, „Ce voiesc românii transilvani?", în 1.2: /*'*oaiepentru minte*, XI, 1848, nr. 14-16; 1.9: Bariţ 1962, p. 116.

130 1.9: Bărnuţiu 1990, p. 33.

Revoluţia nu se va mai încurca însă cu cifre atât de fragmentare, rotunjindu-le fără prea multe explicaţii: „*naţiunea română de un milion şi jumătate*", scrie Prodan Probul131, iar negustorii braşoveni licitează până la o sumă mult mai frumoasă: indiferent dacă naţionalitatea este „*o mare virtute civilă*" sau „*numai un fanatism*" scriu aceştia, ea trebuie respectată atunci când e vorba de un popor „*în Transilvania mai numeros decât toate şi respective de două milioane suflete*".132 Trebuie precizat că toate aceste estimări îi au în vedere numai pe românii din Principat.

Numărul românilor cunoaşte însă un salt şi mai spectaculos în timpul revoluţiei, prin însumarea cifrelor referitoare la populaţia românească din diferitele provincii ale Imperiului austriac. Cifra vehiculată cel mai frecvent este aceea de 3 milioane, obţinută prin cumularea românilor din Transilvania cu cei din părţile estice ale Ungariei. Cum aceştia din urmă erau estimaţi anterior la aproximativ un milion133, este greu de spus prin ce artificiu aritmetic se putea ajunge atât de departe, chiar şi în eventualitatea adăugării populaţiei româneşti din graniţa militară (circa 200.000). Nevoia unei valori memorabile excludea însă asemenea mărunţişuri şi socoteli meschine.

In consecinţă, toate documentele cu caracter oficial ale naţiunii, petiţiile înaintate împăratului, defilează cu cifra respectivă, ca pandant numeric al revendicării politice principale, unificarea într-un corp naţional a românilor din

monarhie. „*Cea mai numeroasă în ţinutul locuit de dânsa*, *fiind[ɔ- numără până la trei milioane şi jumătate*" se spune în memoriul din 25 februarie 1849134, unde cifra este ridicată cu încă o jumătate de milion, pentru a scoate în evidenţă faptul că ea se referă la toţi românii

131 Apelul adresat de către viceprefectul Simion Prodan Probul locuito rilor maghiari din Aiud la 19 oct. 1848, publicat în 1.9: Bodea 1982, II, p. 990.

132 Negustorii braşoveni către episcopul Andrei Şaguna, scrisoare din

20 iul. 1848, publicată în 1.9: Dragomir 1944-1946, II, p. 169.

133 1.9: Răduţiu, Gyemânt 1995, pp. 698-699. Andrei Mureşanu vor beşte de 1 800.000 de români în Transilvania şi Ungaria, adăugind că după un membru al Dietei maghiare aceştia din urmă nu ar fi decât 100.000.

„*Grea smintă statistică*", notează cu năduf Mureşanu (vezi Andrei Mu reşanu, „Pentru ce suntem aşa rămaşi?", în *1.2*: *Foaie pentru minte*, VI,

1843, nr. 42, pp. 329-331; 1.9: Mureşanu A. 1977, p. 38).

134 1.7-. *Petiţie februarie 1849*, în 1.9: Păcăţian 1904, p. 519.

din imperiu, incluzând Bucovina şi orice altceva s-ar mai putea. Ulterior, în petiţia din 30 iulie 1849, alături de evaluările pierderilor suferite de români („*patrii sute de sate incendiate*" şi „*patruzeci de mii oameni morţi*"), cele „mai *mult decât trei milioane de suflete*" *se* constituie într-un reproş grăitor la adresa faptului că naţiunea nu a fost cuprinsă, în spiritul solicitărilor sale, în noua formulă constituţională edictată în 4 martie 1849.135

In mod semnificativ pentru viziunea unificatoare şi nevoia de numere cât mai mari, cele 3 milioane nu apar numai în memoriile pro-austriece, ci şi în luările de poziţie favorabile maghiarilor. Timotei Cipariu, de pildă, în seria sa de articole

din *Organul luminării* care pledează pentru uniunea Transilvaniei cu Ungaria, îşi argumentează teza prin faptul că astfel se vor aduna la un loc cele „3 milioane” de români, mult-invocate, din Ardeal şi din părţile vestice.136 Din acest punct de vedere, era exact ideea pe care o vor susţine adepţii unificării sub egida Austriei, proiectată într-o altă formulă politică.

Indiferent de forma în care ar putea fi realizată, cifra se fixează puternic în imaginarul colectiv, dobândind o funcţie de identificare ideologică, după cum o mărturiseşte şi Vasile Maniu, care scrie în *Popolul suveran* din Bucureşti: „*fraţii noştri transilvăneni şi bănăţeni* [...] *sunt trei milioane*”.*131*

O altă cifră va face însă o carieră şi mai spectaculoasă în imaginarul social al vremii, anume aceea care ambiţionează să îi adune la un loc pe toţi românii, la nivelul întregului spaţiu naţional. O bună bucată de vreme, în general până la catagrafiile mai riguroase efectuate în Principate sub regimul Regulamentului Organic, numărul care se vehiculează, având calitatea unei frumoase rotunjimi, este acela de 5 milioane. îl întâlnim şi la Bu-dai-Deleanu, în 1815 („*românii locuiesc în număr de cel puţin 5 milioane în Ţara Românească*, *Moldova*, *Transilvania şi părţile Ungariei care odinioară făcuseră parte din Dacia*” *138*), şi la

135 *1.7*: *Reptică iulie 1849*, în *ibidem*, p. 609.

136 Timotei Cipariu, „Uniunea”, în *l. lxOrganul*, II, 1848, nr. 65, p. 367.

137 Vasile Maniu, „Ungaria şi România”, în *l. l-*. *Popolul*, I, 1848, nr. 19, pp. 75-76; 1.9: Bodea 1982, II, p. 899.

138 1.9: Budai-Deleanu 1991,1, p. 188.

George Bariţ, în 1842 („*iată-ne mai bine de cinci milioane români în ţările Daciei vechi*”).*139*

îndată după aceea însă, cifra saltă spectaculos la 8 milioane, fixându-se apoi până după 1848 la nivelul respectiv. „Descoperirea” ei este facilitată nu numai de progresele recensămintelor oficiale, ci şi de calculele făcute de diverşi observatori străini, autori de descrieri geografice

şi statistice, călători sau comentatori de politică internaţională. Aşa este cazul lui Kovâry sau Wesselenyi (care vorbesc de 7-8 milioane140), a lui Desprez141 şi mai ales a lui Vaillant142, care joacă un mare rol în fixarea unei imagini unitare a corpului etnic şi geografic românesc, a denumirii acestui ansamblu naţional („La Românie") şi a cifrei rotunde care îi circumscrie dimensiunile puterii şi importanţei ca factor geo-politic european.

„*Opt milioane de suflete*", scrie Bariţ în 1848143, după cum cele „*opt milioane de români ai Daciei lui Traian*" inspiră şi pana lui Papiu Ilarian la 1852.144 *Organul luminării*, bazându-se pe *Erdelyorszăg Statisztikăja* a lui Kovâry Lâszlo, şi *Foaie pentru minte*... a lui Bariţ, ambele din 1847, doresc să fie chiar mai exacte, arătând că după ultimele date numărul românilor este de opt milioane şi două sute cincizeci de mii.145 Cipariu traduce în timpul revoluţiei (din *Wiener Zeitung*) un articol extrem de elogios la adresa românilor, care susţine ideea unirii tuturor românilor (inclusiv a Principatelor) sub egida Austriei, vehiculând imaginea grandioasă a unei „*poporaţiuni impozante*, *masive*, *de 6 milioane*, *sub sceptrul împărătesc austriac*". Deşi redactorul blăjean e deosebit de satisfăcut de opiniile şi aprecierile publi-

139 George Bariţ, „Ce să fie cu românii?", în *l. liFoaiepentru minte*,

V, 1842, nr. 35, pp. 273-275; 1.9: Bariţ 1962, p. 75.

140 Kovâry Lâszlo, „Estract din *Statistica Transilvaniei*", în *l. lxOrganul*, I, 1847, nr. 41, p. 226; 1.5: Wesselenyi 1843; 1.5: K6vâry 1847.

141 1.5: Desprez 1850.

142 1.5: Vaillant 1844.

143 George Bariţ, „Ce voiesc românii transilvani?", în *l. liFoaie pentru minte*, XI, 1848, nr. 14-16; 1.9: Bariţ 1962, p. 116.

144 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. Cll-Cffl.

145 Kovâry Lâszlo, în \.*2*: *Organul*, I, 1847, nr. 41; 1.5: K6vâry Lâszlo

1847; „Numărul românilor”, în *l. liFoaie pentru minte*, X, 1847, pp. 255-256.

326

327

caţiei vieneze, el ţine neapărat să îi corecteze cifrele, în sensul consacrat de percepţia românească, ajungând până la ideea că noua alcătuire politică ar putea „nutri”, pe viitor, până la 10 milioane de oameni! cea mai ambiţioasă cifră întâlnită în epocă.146 Este, în fond, şi idealul lui Bălcescu (ceva mai modest sub raport cantitativ), care va vorbi şi el de „*un stat de şapte milioane de români*”.147

Dincolo de asemenea oscilaţii, formula: „suntem opt milioane de români” statorniceşte cifra care circulă pe toate buzele, în toate publicaţiile, în preajma revoluţiei de la 1848, prin însumarea diverselor statistici şi aprecieri, existente pentru această perioadă, din Dobrogea şi Basarabia până în Maramureş.148 Acest calcul, în care se investeşte o colosală mândrie naţională, fundamentează deosebit de convingător credinţa că românii reprezintă o naţiune mare şi puternică. Simpla conştientizare a acestui element este considerată aptă să redea speranţa şi să provoace ridicarea la acţiune, în spiritul apelului rostit la Blaj de către Avram Iancu: „*Uitaţi-văpe câmp*, *românilor*, *suntem mulţi*, *ca cucuruzul brazilor*, *suntem mulţi şi tari*, *că Dumnezeu e cu noi*”.*149* Fiind mulţi, suntem puternici, stă deci în putinţa noastră să rupem cătuşele umilinţei şi să ne croim o soartă nouă.

O variantă la scară mai redusă a temei numărului este reprezentată de problema cifrelor în timpul revoluţiei, sursă nesfârsită de etalare a orgoliului naţional, de polemici şi exagerări. Evaluarea participanţilor la adunările populare de la Blaj150, a efectivelor formaţiunilor paramilitare româneşti, cuantumul pierder-

146 „Austria şi Principatele de la Dunăre (după Gazeta Vienese)", în

\. ʌ*Organul*, II, 1848, nr. 70, pp. 393-395 (traducere din *l. ItZeitung*,

1848, nr. 116); 1.9: Bodea 1982,1, pp. 428-429, 433.

147 Vezi 1.9: Bălcescu 1974, pp. 171-178.

148 vezi, de pildă, articolul „Numărul românilor", în *X.I'. Foaie pentru minte*, X, 1847, nr. 31, pp. 255-256. Pentru aceeaşi cifră vehiculată în tim pul revoluţiei cf. 3: Berindei 1974, p. 39.

149 Cuvintele îi sunt atribuite de către un participant la a doua adunare de la Blaj, Alecu Russo (1.9: Russo 1908, p. 80).

150 în mai, *Organul naţional* scrie cu candoare: „*Numărul aduna* (^*or nu-lştim calcula cu scumpătate*". Unii vorbesc de 15 mii, alţii de 95 de mn.

Cu modestie, redacţia alege o cifră de mijloc: „*noipunem numai 40-^ „e mii*" (*l. l-. Organul*, II, 1848, nr. 1, pp. l-4).

328

ilor suferite de către români (cifra la care se ajunge este cea de 40.000 de morţi), ca şi cel al victimelor înregistrate în rândul maghiarilor reprezintă subiecte de aprigă controversă, ca şi când câteva mii de cadavre în plus sau în minus ar fi putut să schimbe ceva din caracterul, just" sau odios al războiului civil.

Alături de bilanţul pierderilor, cifrele spectaculoase destinate să dovedească importanţa contribuţiei noastre la apărarea cauzei imperiale se constituie într-un element de mitizare istorică. Acei „*voinici sute de mii*" care „*sar ca lupi în stâne*" în apărarea valorilor naţionale, din *Răsunetul* lui Andrei Mureşanu151, reprezintă un simbol elocvent al modului în care este percepută ridicarea de la 1848. „*Voi v-aţi ridicat acum în mulţime ce nu s-a mai văzut până astăzi*" *152* scrie Bărnuţiu în octombrie, lansând mitul sutelor de mii de români înrolaţi peste noapte sub steagurile colonelului Urban sau ale legiunilor româneşti. Dincolo de

aceste imprecizii adjectivale, unele cifre vor să fie foarte exacte, cum este cazul celor 195 000 (nici mai mult, nici mai puţin) de combatanţi ai legiunilor153 - total obţinut prin înmulţirea mecanică a numărului de prefecturi cu un efectiv standard al fiecărei unităţi, care, evident, nu va putea fi niciodată controlat în tumultul unui război cu totul neconvenţional.

Se pot menţiona, în finalul acestui capitol, şi câteva abateri de la încrederea fetişizantă în ponderea numărului. Ele sunt însă destul de rare, cu toate că tema numărului se putea întoarce şi ea, fără probleme, într-o interpretare negativă, care să incrimineze imaginea unui popor alcătuit din mase anonime, în rândul căruia numărul mare este mai important decât elitele sau personalitatea.

în primul rând, există cazuri în care teza numărului mare al românilor este respinsă. După cum Bariţ, pe fondul concepţiei sale anti-malthusiene, dezminte stereotipul prolificităţii noastre154, Ion Codru Drăguşanu va fi preocupat de raritatea populaţiei în Principate. Muntenia „*are aspectul de colonie nouă şi e puţin populată*” *155*, moşiile ei sunt „*mai tot deşerte de locui-*

151 1.8: Mureşanu A. 1963, p. 38.

152 1.9: Bărnuţiu 1990, p. 62.

153 3: Bariţ 1994, pp. 340-341.

154 Aceasta, teoretic vorbind; practic, el va fi tatăl a nouă copii (vezi

2: Boltoş 1942).

155 1.9: Drăguşanu 1956, p. 93.

tori”.*156* El ar dori chiar ca francezii „*săfacă început a ne coloniza ţările româneşti deşerte*” *151*, în timp ce ideea colonizării cu populaţie germană era violent combătută în publicistica românească. Dar, conform viziunii pan-latiniste, afinităţile noastre rasiale, neo-romanice, nu pot decât să ne fortifice corpul naţional, debilitat după părerile unora.

Numărul nostru, socotit îndeobşte drept considerabil, atunci când este vorba să ne îmbărbăteze, poate fi apreciat drept mic prin raportare la alte interese şi puncte de vedere. Saşii sau alte populaţii vecine nu au de ce să se teamă de unificarea noastră, scrie Bariţ, deoarece „*românii nu sunt nici 40*, *nici 80 milioane*" *158* (aluzie la pericolul pan-slavismului). Cu alte cuvinte, noi nu mai suntem acel popor copleşitor prin numărul său, din imaginea vehiculată cu alte ocazii. Aceeaşi instrumentalizare o regăsim la Papiu Ilarian, pentru care românii din Evul Mediu sunt puţin numeroşi în comparaţie cu duşmanii pe care trebuie să îi înfrunte159; ei sunt mulţi, s-ar putea adăuga, doar atunci când este vorba ca numărul să le argumenteze continuitatea, ponderea lor putând fi modificată oricând, în funcţie de necesităţile ideologice.

O abatere şi mai gravă de la principiul importanţei numărului se înregistrează atunci când se contestă nu dimensiunile sale, ci valoarea pe care acesta o reprezintă. în momentul în care românii vor beneficia de o educaţie politică, naţională şi culturală - scrie Bariţ -, „*trei milioane de locuitori vor face cât şase sau cât nouă*", ceea ce înseamnă că milioanele de astăzi nu înseamnă mare lucru, în sine. In aceeaşi logica, Cipariu afirmă că noi suntem un „*popor mare*, *mare nu în înţelesul politic*, *ci mare întru întinderea lui geografică*".*160* Răspândirea geografica, demnă de admirat, nu presupune însă automat şi o dezvoltare politică pe măsură.

In spiritul scepticismului şi criticismului său raţionalist, Cipariu tăgăduieşte şi în alte ocazii, cu o expresivitate vehementă, *li6Ibidem*, *ţ>*. 102. *lil Ibidem*, p. 231.

158 George Bariţ, „Un articol ucigaş", în *1.2*: *Gazeta*, XII, 1849, nr. 25, p. 97; 1.9: BariţI962, p. 136.

159 1.5: Papiu Ilarian 1852(1), pp. 22-26.

160 Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură", în *I.V. Organul*,

II, 1848, nr. 59, p. 332.

importanţa numărului mare. Minuscula comunitate armeană din Veneţia, scrie el, a realizat pe plan cultural mai mult decât românii cei numeroşi: „*O mânăde oameni singur din osteneala lor feceră - atâta*, *însă noi*, *noi atâţia fiind*, *nimica*!” *161* Altă dată, plân-gându-se de raritatea ştiutorilor de carte în rândul românilor, în ideea că numărul mare nu înseamnă nimic în lipsa calităţii, Cipariu exclamă: „*Saşii şi ungurii*, *respectu numeri* [în privinţa numărului] *stau ca 1 la 3 către români*, *ci în privinţa de a şti citi*, *românii către ei nici măcar ca 1 ad 3 nu stau* […] *Noi numai numerus sumus* [suntem (doar) număr], *alta nimica*”.*162*

Nu era însă decât o răsturnare singulară a principiului potrivit căruia numărul generează drepturi şi putere, reprezentând de fapt una dintre acele puţine certitudini compensatorii pe care nimeni nu poate să ni le smulgă.

3. Limba şl alfabetul

Dincolo de funcţiile sale de instrument al comunicării, de pivot esenţial al coeziunii sociale şi suport al reflecţiei şi creaţiei culturale, limba reprezintă pentru românii ardeleni de la începutul epocii moderne în primul rând principalul factor distinctiv al identităţii naţionale. în conformitate cu modelul naţionalismului etnico-lingvistic de sorginte herderiană, limba, ca şi naţionalitatea, este ridicată la statutul unui principiu metafizic, în jurul căruia se construieşte un cult al adoraţiei mistice. Reflecţia şi „analiza critică” pe marginea unui asemenea fenomen transcendent, „filologia” epocii, nu poate fi în aceste condiţii decât o ideologie prin excelenţă.163

Până să ajungă însă la nivelul veneraţiei detaşate a frumuseţilor limbii materne, intelectualii vremii se lovesc dureros de dificultăţile nesfârşite pe care le implică folosirea ei ca limbă de

161 Idem, „Scrisori din Italia” (1852), în 1.9: Cipariu 1972, p. 140.

162 Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din mart. 1848, publi cată în *1.6*-. *GBC* 1973-1993, IV, p. 299.

163 Vezi, în primul rând, excelentul studiu al lui Sorin Antohi, *Cuvintele şi lumea*. *Constituirea limbajului social-politic în cultura română*, în

3: Antohi 1994, pp. 136-174; pentru implicaţiile politice ale problemei lim bii vezi 3: Gyemânt 1986, pp. 183-221.

330

331

cultură şi conversaţie a elitelor, în alte registre stilistice decât cel al expresiei şi culturii populare. Aceste greutăţi se datorează atât unor probleme de o natură „exterioară" limbii (discriminarea ei ca limbă a administraţiei şi învăţământului, prin condiţionări politice şi sociale), cât şi celor de natură internă: slaba dezvoltare a limbajului cultural, ştiinţific sau social-politic, dar mai ales absenţa unor norme stilistice şi gramaticale general-acceptate, care să structureze o limbă „literară" unitară.164 In epocă, fiecare intelectual scrie după cum îl taie capul, ameninţând însăşi posibilitatea comunicării eficiente prin intermediul idiomului naţional, marea problemă nefiind nerespectarea regulilor gramaticale sau ortografice, ci inexistenţa sistemului normativ care să facă posibilă respectarea sau încălcarea vreunui canon oarecare. Desigur, fiecare în parte are ambiţia „corectitudinii" şi îi critică pe ceilalţi pentru limba lor „amestecată" sau „schimosită", dar noţiunile sunt absolut subiective şi relative în aceste condiţii.

Chestiunea „sărăciei" limbii (la nivelul ei elevat) ridică alte probleme de mare gravitate. Fie folosirea idiomurilor străine ca limbi de cultură şi de conversaţie pentru elite (ceea ce redes-chidea discuţia cu privire la riscul deznaţionalizării), fie construirea unei noi limbi române, prin transformarea celei populare în altceva, cu ajutorul celor mai diferite metode - procedeu acuzat de data aceasta din perspectiva necesităţii menţinerii originalităţii, a geniului specific şi purităţii lingvistice.

Astăzi, pentru noi, cea mai bună dovadă a greutăţilor de acest gen cu care se luptau intelectualii vremii o reprezintă

însăşi limba lor chinuită fixată în pagina scrisă, prin care se străduiesc, cu rezultate expresive uneori lamentabile, să-şi traducă gândurile şi sentimentele de o profunzime adeseori remarcabilă. în multe cazuri, textele lor redactate în latină, germană sau maghiară sunt mult mai limpezi şi coerente decât cele scrise în limba vernaculară.165

164 Evident, între cele două planuri există o intercondiţionare puternică, truism şi sofism pe care partizanii şi adversarii folosirii limbii române ca idiom cultural îl exploatează mereu în argumentaţiile lor: româna este ne cultivată pentru că e discriminată sau este discriminată pentru că e necultivatâ?

165 Este celebru exemplul lui Avram Iancu, despre care se spune că scria mai bine în limba maghiară, exersată la piariştii din Cluj, decât în româneşte.

Această situaţie este conştientizată pe deplin şi adeseori mărturisită de către cei care o trăiesc pe propria piele (sau limbă), mai ales că ei au mereu în faţă exemplul idiomurilor „mai dedate", care permit o cu totul altă fluenţă a rostirii. Evident, pe coordonatele dimensiunii negative a imaginii de sine, era o observaţie extrem de dureroasă: ca un corolar al înapoierii lor culturale, românii nu au măcar o limbă „mai avută", care să facă posibilă o creaţie culturală la înălţimea celorlalţi.

La 1825, Theodor Şerb îl compătimeşte cu toată înţelegerea pe Emanoil Gojdu, considerat un naţionalist „*către români tare învăpăiat*", pentru faptul că „*n-are mai bună cunoştinţă a limbii noastre*, *de vreme ce-i mare poet şi frumoase lucruri în limba ungurească face*. *S-a trudit el şi în limba noastră*, *dar dedat fiind cu mai avute limbi şi neştiind a multora idei numele*, *nu poate să se fericească*"}*66* Timotei Cipariu invocă şi el „*mese-retatea ce o plângem şi simţim în toate zilele*, *de câte ori nu ne putem răspica ideile aşa chiar*, *neted*, *precis*, *ca într-alte limbi a Europei culte şi elegante*" *161*, după cum cu sinceritate se des-tăinuie şi Papiu Ilarian în prefaţa *Istoriei*

sale: îi vine „*greu de a scriere deodată bine e curat în limba ta e de a te ferire de străi-nismi*, *după ce toate ştiinţele le-ai învăţat în limbi străine*”.168

Această condiţie a limbii române (datorată unor circumstanţe care o scuză, fără îndoială, dar care nu pot ameliora situaţia) de a fi socotită mai puţin aptă, la ora actuală, să exprime idei şi sentimente elevate este surprinsă în mod expresiv de către Andrei Mureşanu, prin metafora „limbii pentru servitori”.169 Poetul condamnă practicile elitei, care crede că limba română nu poate fi

Stilul greoi al scrisorilor sale, încărcat de maghiarisme, este elocvent în acest sens. Cf. opinia profesorului Liviu Maior, editorul corespondenţei lui Iancu, comunicată la cursurile sale despre revoluţia de la 1848.

166 Theodor Şerb către Moise Nicoară, scrisoare din 6 ian. 1825, publi cată în 1.9: Bodea 1943, p. 384. Gojdu va rămâne toată viaţa în această pos tură, dat fiind că până şi testamentul său autograf, prin care lasă tinerilor ro mâni celebra sa fundaţie, e redactat tot în limba maghiară (vezi l. l: Gojdu

1869; 2: Gojdu 1888; 3: Cordoş, Jude 1989-1993).

167 Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură”, în \. Λ *Organul*, l,

1847, nr. 6, p. 26.

168 l. S: Papiu Ilarian 1852(11), pp. X-XI.

169 Vezi aceeaşi formulă şi la 3: Antohi 1994, pp. 136-174.

folosită decât la nivelul comunicării cu slugile şi plebea, şi în niciun caz ca suport al unei conversaţii rafinate, ca jargon capabil să confere distincţie şi prestigiu social în dispreţul clişeului „dul-ceţii” limbii materne, moştenită de la strămoşi: „*Aud vorbind de limbă*, *că-i dulce*, *sună bine*/*Merită să concerte cu limbile surori*/*Văd însă că-n saloane e lucru cu ruşine*/*A convorbi-n o limbă ce-ipentru servitorii* „x70

In Principate (îşi reia Mureşanu ideea într-un articol), cu toate că este limba „domnitoare” a statului, româna „*până - acuma în puţine case aristocratice*, *luând afară pe servitori*, *a meritat a fi vorbită*”.*111*

Pe fondul unor probleme de genul celor evocate mai sus, Şcoala Ardeleană conturează stereotipul „lipsei de cultivare” a limbii române, strâns conjugat, în spiritul filosofiei optimiste a iluminismului, cu tema necesităţii şi posibilităţii „cultivării” ei de acum înainte. După cum vom vedea mai jos, articularea acestor motive şi strategii de acţiune nu pleacă însă numai de la constatarea unor dificultăţi „obiective”, reale, de la starea pro-priu-zisă în care s-ar fi aflat limba, cât mai ales dintr-o perspectivă profund ideologică. E necesar ca limba să fie reformată şi „îmbunătăţită” în primul rând pentru că ea este cel dintâi element al identităţii naţionale, în consecinţă, confecţionarea identităţii respective trebuie să plece din acest punct.

Asociindu-se cu motivele înapoierii culturale şi lipsei de zel în susţinerea intereselor naţionale, tema lipsei de cultivare a limbii apare formulată în mod plastic la Samuil Micu: românii, după părerea sa, „*se lenevesc a-şi lucra şi a-şi isci4si limba sa şi în-tr-aceea a scrie şi învăţa*; *care rău lucru al românilor a adus pe neamul românesc la cea mai mare prostie şi ticăloşie*”}*12*

Cauza situaţiei proaste în care ne aflăm rezidă deci în decăderea limbii, idee pe care o întâlnim, un an mai târziu, şi la Radu Tempea. Pentru el, absenţa unei gramatici scrise - aspect care ilustrează neglijarea cultivării limbii - este motivul originar al

170 Andrei Mureşanu, „La muza mea” (1847), în 1.8: Mureşanu *A*-

1963, p. 36.

171 Idem, „Câteva reflexii asupra poeziei noastre”, în \.*1*\ *Foaie pentru minte*, VII, 1844, nr. 26, p. 201; 1.9: Mureşanu A. 1977, p. 39.

172 Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796), îo

1.9: Fugariu 1983,1, pp. 232-233.

tuturor celorlalte rele, care derivă numai de aici: „*lipsindu-ne această mai întâi trebuincioasă măiestrie*, *ce au putut alta a naşte fără decât dezrădăcinarea mai întâi a limbii noastre româneşti* (*care a fost cea veche râmlenească*), *după aceea lipsa cărţilor de măiestriile şi ştiinţele cele înalte*, *apoi îmbeznirea minţii*, *înecarea de tot în prostie şi neştiinţă*; *şi iată*, *acum suntem ce ne vedem cu ochii şi ne simţim pe noi înşine*!" S-a adăugat „*nestatornicia stăpânirii*", în urma căreia „*limba noastră*stricându-se, *ba mai de tot înţelenindu-se*, *a pierdut şi măiestria grăirii*, *care neavândpărinţii noştri grijă de a o iscusi*, *toată neştiinţa şi var-varia a cuprins pe neamul şi a căzut în mare prostie*".173

Deşi progresele politice şi culturale înregistrate de naţiune în prima jumătate a secolului al XIX-lea au erodat lent motivul lipsei de cultivare a limbii române, prelungirile sale pot fi detectate încă la Papiu Ilarian, care, pe fondul temelor sale favorite, mai deplânge faptul că tinerii care „*studiau limba ungurească şi o ţineau de cea mai cultă*, *de cea mai necesară*, *neglijau limba românească*, *o uitau*, *o ţineau necultâ*".*114*

Corolarul firesc al clişeului neglijării limbii române este cel al cultivării ei. Pentru iluminişti, ea este o necesitate pe linia programului lor pedagogic general şi în acelaşi timp o posibilitate care se poate materializa în mod sigur, dată fiind credinţa lor optimistă în universalitatea fiinţei umane, în egalitatea şanselor de împlinire a tuturor naţiunilor şi indivizilor.

Este concepţia pe care o enunţă *înştiinţarea Societăţii filoso-feşti din Ardeal*, la 1795: „*toate neamurile au avut sârguinţă ca să-şi împodobească stilul limbii sale cu usebită şi întocmită cuvântare*", rezultă că şi noi ne vom alinia pe

acelaşi drum.175 Budai-Deleanu schiţează încrezător traiectul saltului de la necul-tivare la înflorirea limbii; până acum, româna a fost „*săracă*, *rustică*, *necultivată*. *Valahul scrie precum de obicei vorbeşte*, *fără regulă şi alegere*. *în limba aceasta nu există încă un vocabular*, *nicio gramatică temeinică*, *nicio ortografie regulată*." Cu toate acestea, „*limba moldovenească şi*, *în genere*, *română*, *ore toate calităţile pentru a deveni cu timpul o limbă egală în*

1.4: Tempea 1797: „Cuvântare înainte"; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 315. 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. CXVIII sqq. 1.9: Fugariu 1983,1, p. 199.

cultură cu cea italiană, *dacă oameni iscusiţi se vor ocupa de ea*".*116* Traducând o piesă de Metastasio, mărturiseşte aceeaşi idee; a efectuat tălmăcirea „*ca o probă cu care se arată că limba noastră*, *prin cultură*, *se poate cu vremea alătura celei italienească*"}*11* Motivaţia actului său nu constă deci în dorinţa de a oferi conaţionalilor săi o operă literară, ci, mult mai important, el urmăreşte să realizeze un exerciţiu demonstrativ prin care să probeze capacităţile culturale ale limbii române, în comparaţie cu limbile altor popoare.

Şi Constantin Diaconovici-Loga are încredere în posibilităţile limbii noastre. Prin procedeul derivării, scrie el, „*limba românească*, *care acum este proastă şi scurtă*, *se poate face bo*-W - *A* V W «< 1 7ft *gata şi învăţata*. °

Optimismul primeşte o bază mai solidă o dată cu progresele politice şi culturale realizate în cele două decenii anterioare revoluţiei. Andrei Mureşanu scrie la 1844 că „*limba românească şi până acum a dat semne că e primitoare de o cultură mai naltă*", iar în Principate „*este astăzi limba bisericii*, *limba statului*, *limba domnitoare*"}*19* Ca de obicei, el pune însă accentul pe faptul că valorificarea şanselor care ni se oferă este strict condiţionată de voinţa şi capacitatea noastră de a le materializa: „*Deci de la noi atâniă acum a da acestei limbi o cultură*, *de care ea este*

capace [= capabilă], *şi a o aduce la demnitate*, *ca cu timpu şi ea să poată figura între limbile cele cultivate din Europa*." 180

Bariţ dă glas convingerii încrezătoare în capacităţile culturale ale limbii, bazându-se tot pe modelul de civilizaţie naţională al Principatelor - idee-forţă a publicisticii sale: „*Limba românească în pământul românesc vorbită*, *oricât s-ar plânge unii şi alţii*, *ea a dat şi până acum dovadă în faptă cum câpoatefi limba guvernului*, *a bisericii*, *a şcolii şi*, *cu atât mai uşor*, *a mulţimii*. *O*

176 Ion Budai-Deleanu, *Kurzgefassle Bemerkungen iiber Bukowina* (1805), în 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, p. 39. 1771.9: Fugariu 1983, II, p. 150.

178 1.4: Diaconovici-Loga 1822, pp. 142-143; 1.9: Diaconovici-Loga

1973, p. 133.

179 Andrei Mureşanu, „Câteva reflexii asupra poeziei noastre", în *X.liFoaiepentru minte*, VII, 1844, nr. 26, p. 201; 1.9: Mureşanu A. 1977, p. 39.

180 Idem, „Românul şi poezia lui", în *l.2*: *Telegraful*, I, 1853, nr. 41-43;

1.9: Mureşanu A. 1977, p. 134.

jezvolvire slobodă trebuieşte limbii româneşti, *şi ea în mâna artiştilor va ajunge acolo unde nicio limbă a Europei n-a putut ajunge vreodată în aşa puţină vreme*. „181

3.1. Reconstrucţia ideologică a limbii

După cum aminteam anterior, problema cultivării limbii nu este însă o simplă chestiune de ordin practic, vizând îmbogăţirea lexicală, perfecţionarea şi rulajul lingvistic în sfera culturală. Limba constituie în primul rând o problemă de natură ideologică şi identitară. Construirea unei identităţi naţionale de tip modern - principalul demers al elitei intelectuale a epocii - presupune în mod firesc şi inventarea unei noi limbi, adecvate acestei condiţii. Noua identitate fiind prezentată ca o regăsire şi restaurare a fondului latinităţii noastre originare şi esenţiale, limba - veş-

mântul expresiv al naţionalităţii - va trebui să se întoarcă şi ea la forma ei genuină. Pe scurt, este justificarea capitală a latinismului radical, lansat de Şcoala Ardeleană şi perpetuat solid în Transilvania în prima jumătate a secolului următor.

Crearea unei noi limbi - artificiale, s-ar putea spune -, în orice caz total diferită de cea vorbită în mod curent de populaţia românească, la toate palierele ei sociale, motivată teoretic extrem de convingător din perspectiva ideologiei epocii, ridica însă nenumărate dificultăţi de ordin practic. Această tipică tensiune dintre ideologie şi realitatea socială va genera o diversitate ne-sfârşită de variante şi soluţii cu privire la modalităţile concrete de creare a unei noi limbi, iar disputele şi polemicile acerbe pe această temă vor furniza cantitativ şi calitativ substanţa principală a efortului cultural al vremii. Aproape fiecare intelectual ardelean mai răsărit va ţine să elaboreze, dacă nu o gramatică, atunci cel puţin un sistem ortografic propriu, considerat mai bun, mai „pur” şi adevărat decât cele concurente, astfel încât această uriaşă sforţare colectivă va ajunge să fie învinuită, pe bună dreptate, de sterilitate şi măcinare în gol a capacităţilor creative ale naţiunii. Ea nu putea fi însă oprită, dat fiind că resortul care o

181 George Bariţ, „Pământul moldo-românesc (Pentru viitorul şi poziţia lui)”, în 1.2: **oaie pentru minte*, III, 1840, nr. 25, pp. 193-200; 1.9: Bariţ 1962, p. 58.

punea mereu în mişcare era acea irepresibilă tendinţă de căutare a propriei identităţi, declanşată de şocul naţionalismului şi, pe un plan mai larg, al modernizării.

Nefiind aici locul să refac istoria nenumăratelor teorii filologice ale epocii182, mă voi mărgini să rezum câteva metode mai importante de confecţionare a noii limbi române, „curată” şi aptă să dea expresie adevăratei noastre identităţi naţionale. O cale este aceea a îmbogăţirii prin preluarea de neologisme, evident, din sfera limbilor

neo-romanice, dacă nu direct din latină. O alta urmăreşte, dimpotrivă, purificarea, eliminarea elementelor lexicale şi gramaticale străine şi întoarcerea la o formă originară. Altă metodă, conştientă de sărăcirea lexicală pe care o presupune purificarea, propune îmbogăţirea limbii prin propriile ei resurse, pe baza derivării rădăcinilor de origine latină. în fine, o altă variantă imaginează aceeaşi îmbogăţire lexicală din resurse interne, dar prin apelul la cuvintele vechi, chiar ieşite din uz, ale limbii bisericeşti tradiţionale, ori prin alăturarea diverselor forme dialectale existente în toate provinciile istorice. Se adaugă discuţiile similare cu privire la alfabet şi ortografie. Evident, între aceste metode esenţializate există o puzderie de nuanţe intermediare, de combinaţii şi compromisuri, care merg până la acceptarea sla-vonismelor sau la alte soluţii de natură practică, mai îndepărtate de fondul ideologic al principiilor.

Dincolo de modul practic, mai mult sau mai puţin consecvent, în care se aplică aceste idei, deosebit de important din punctul de vedere al atitudinilor prezente la nivelul imaginarului social ră-mâne efortul deliberat de normare lingvistică, mărturisit ca atare de către promotorii săi, creator de identitate şi auto-stereotipuri naţionale.

Gheorghe Constantin Roja, autorul *Măiestriei ghiovăsirii* [= citirii] *româneşti* (1809), este unul dintre cei care formulează în modul cel mai limpede deziderатul elaborării unei limbi noi, curăţată de influenţele străine. Chiar dacă o asemenea limbă nu va fi înţeleasă de masa populaţiei şi va trebui să fie învăţată la şcoală (ca o limbă străină, s-ar putea adăuga) aceasta este singura cale pe care trebuie să mergem: „*ce poate fi mai frumos la români şi mai uşor*, *decât învăţătorii să înveţe pe născuţii noştri*

182 Vezi 3: Marino 1964; 3: Seche 1966; 3: Gheţie 1966; 3: Macrea 1969.

dialectul nostru curat şi, *cu ajutorul aceluia*, *ştiinţele*. *Aceşti şcolari se vor deprinde încet a-şi împărtăşi cugetele*

sale în limbă curată românească şi apoi pe fii aşa îi va învăţa a grăi [...] *Nici nu împiedică că această limbă limpezită nu va ajunge cu-rând a trăi toţi cu dânsa*, *ba într-acest chip vom fi întocmai cu alte naţioane*, *pentru că vom avea o limbă de toate zilele şi alta curată*, *care se va învăţa din cărţi*. „183 în plus, cu ajutorul unei asemenea limbi vor putea să se înţeleagă românii din toate provinciile, indiferent de deosebirile dialectale.184

Fără îndoială, Roja este influenţat de modelul de dezvoltare al limbii greceşti, structurat pe varianta populară (*dimotiki*) şi cea savantă (*katharevusa*), dar trebuie spus că şi alte naţiuni din zonă intrate prea brusc sub zodia modernizării manifestă tendinţe similare de creare/adoptare a unui limbaj cultural elitar, care la rigoare poate să fie chiar o limbă străină!

Paradoxurile şi dificultăţile practice presupuse de acest proces de reconstrucţie ideologică a limbii sunt bine puse în evidenţă şi de către Paul Iorgovici. După părerea sa, limba se poate curăţa şi îmbogăţi prin derivare din rădăcini originare latine; astfel, „*în locul multora vorbe străine se nasc de cele a noastre*, *care se vor părea la mulţi că sunt noi*, *dar în faptă ale noastre sunt*, *ci mai s-au zăuitat din limba noastră din multe pricini*, *iar mai vâr-tos din neaverea dicţionarului şi g*}*-amaticii*”.*1S5*

Cu alte cuvinte, reconstrucţia limbii îi poate surprinde pe înşişi vorbitorii ei, care nu-şi vor mai recunoaşte propriul idiom. Aceeaşi problemă o întâlnim la Gheorghe Şincai, în 1783: „*tu*, *carele vei citi cartea aceasta*, *nu mă vei judeca pentru cuvintele şi vorbele care doară ţi s-or vedea noao sau străine*”; scopul său a fost „*ca de la cuvintele şi vorbele cele tocma româneşti* [adică originare-latine] *nici cum să nu mă abat*”. Dar neîncrederea lor este o eroare, pentru că limba pe care o vorbesc este una degradată.186 Noul elaborat, confecţionat acum, nu reprezintă decât întoarcerea la „adevărata” limbă, la puritatea ei primordială.187

183 1.4: Roja 1809, p. 14; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 819.
184 *Ibidem*.
1851.4: Iorgovicl 1799, p. 30; 1.9: Iorgovici 1979, p. 145.
186 1.4: Şincai 1783, p. II; 1.9sFugariu 1983,1, p. 34.
187 Această nostalgie a purităţii şi corectitudinii originare, alterate prin vitregia vremurilor, va rămâne o moştenire persistentă în cultura română;
338
339
La prima vedere, Budai-Deleanu pare mai moderat în privinţa felului în care priveşte gradul de inovaţie instituit de noua limbă cultivată, în raport cu idiomul cotidian. în dialogul pe care îl imaginează între un „diac" şi un „dascăl" român specialist în filologie, el scrie: „*limba muzelor* [...], *întru care se învaţă ştiinţele*, *se află la toate neamurile politicite*, *la care floresc învăţăturile*, *şi este în sine tot aceeaşi limbă a norodului de obştem mima cât este mai curată şi curăţită de toate smintelile ce se află la limba de obşte a gloatei*, *cu un cuvânt*, *este limba lămurită şi adusă la reguli gramaticeşti*", îmbogăţită cu un lexic adecvat.189
Perplexităţile celor doi alchimişti care inventează noul limbaj nu întârzie însă să apară în continuarea dialogului. în faţa ideii amintite anterior, potrivit căreia promovarea noii limbi cultivate se poate realiza cu aparentă uşurinţă, diacul îşi mărturiseşte bucuria, dar, implicit, va introduce o contradicţie: „*aşadar vom putea învăţa ştiinţele şi în limba noastră românească*?" De ce nu? îi răspunde dascălul; problema vine însă din aceea că „*toţi care au scris până acum au scris cu adevărat româneşte*, *dar puţini foarte sunt care să şefi înălţat oarecumva peste gloată cu voroava lor sau*, *vrând a se depărta de vorba cea de toate zilele*, *să nu fi trebuinţat cuvinte străine fără treabă şi fără alegere*". Aici intervine marele semn de întrebare, care îl face pe diac să se întrebe contrariat: „*aşadar noi vorbim şi am vorbit pura acum rau*? iyu

Era o nouă tuşă violentă adăugată imaginii de sine negative, de natură să inducă noi crize ale identităţii; noi nu ne vorbim nici propria limbă ca lumea, condiţia noastră e atât de precară, încât schimbarea ei trebuie să plece de la nivelul cel mai profund, al noile reglementări ortografice ale Academiei reprezintă cele mai bune dovezi în acest sens.

188 într-o terminologie mai pedantă, s-ar putea spune că desau re-venirea „limbii de obşte" la stadiul „în sine-lui" presupune trecerea ei prin fil trul reconstrucţiei ideologice, distanţa dintre „limba în sine" şi cea cotidi ană fiind de fapt aproape tot atât de mare ca şi cea dintre „lucrul în sine" şi „fenomenul" kantian, chiar dacă în cazul de faţă parcurgerea ei se vădeşte teoretic posibilă.

189 Ion Budai-Deleanu, *Dascălul românesc pentru temeiurile gramati cii româneşti* (1815-1820), în 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, pp. 132-133.

mIbidem.

340

cuvintelor prin care noi ne structurăm expresiv realitatea. Desigur, „dascălul" încearcă să liniştească frământările învăţăcelului: nu se poate spune că noi am vorbit rău până acum, la nivelul limbajului cotidian. Dar dacă vrem să abordăm subiecte mai elevate, este necesar să întreprindem această reformă a limbii.191

Spre deosebire de cei trei filologi evocaţi anterior, Radu Tem-pea se dovedeşte un moderat sincer în materie de restructurare lingvistică pe baze latiniste. El evocă dificultăţile practice pe care le-ar presupune o asemenea operaţie nu pentru a căuta soluţii de depăşire a lor (cum fac alţii), ci pentru a sublinia dezavantajele reale ale reconstrucţiei ideologice a limbii, chiar dacă acest ideal nu îi este nici lui cu totul străin: „*Cu greu este şi va fi*, *dirept aceea*, *a aduce limba aceasta în curăţenia şi orighinalul ei*, *adică în limba veche romanească sau râmlenească*, *căci de ar aduce-o cineva în curăţenie*, *ar fi tocma latinească şi italienească*; *şi cel ce ar învăţa româneşte aşa limpede*,

care nu este român, *cărţile bisericeşti nu le-ar putea înţelege*, *nici vorba obştească de acum obicinuită*; *românul neînvăţat încă socotesc că ar zice că-i schimoseşti limba părintească*." Paradox inversat, de data aceasta noua limbă, confecţionată de latinişti, este socotită o degradare a limbii originale! 192

în mod semnificativ însă, gramatica lui Tempea nu se va bucura de succesul lucrărilor filologice ale lui Iorgovici, Budai-Deleanu, Şincai sau Maior, acestea fiind reţinute în mult mai mare măsură de posteritate. Budai-Deleanu îi va învinui chiar pe Tempea şi Molnar-Piuariu pentru moderaţia cu care cei doi cărturari au promovat latinismul.193

După cum mărturisesc artizanii săi, un procedeu fundamental în procesul de reconstrucţie ideologică a limbii este cel al perfecţionării acesteia cu ajutorul regulilor, al normării lingvistice, sub toate aspectele: gramatical, lexical şi ortografic. Iorgovici scrie că „*limba noastră are lipsă de îndreptare şi de înmulţire*; *aceasta se poate face de vom aduce-o numai la regulefixe*" *194*, iar Şincai susţine aceeaşi idee într-un mod şi mai sugestiv, afir-

191 *Ibidem*.

192 1.4: Tempea 1797: „Cuvmtare înainte"; 1.9sFugariu 1983,1, p. 317.

193 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, pp. 117-118.

194 1.4: Iorgovicl 1799, pp. 72-73; 1.9: Iorgovici 1979, pp. 229-231 (tot aici, p. 231, nota 76, vezi consideraţiile editorilor).

mând că „*prin normă*, *prin care*, *după prea înalta voie a che-saro-crăiescului maiestat*, *trebuie să se îndrepte toţi oamenii*, *să se îndrepte şi să se sporească şi limba noastră*".*195* Introducerea unei noi ordini şi structurări în limbă, la fel ca ordonarea simbolică a realităţii sociale, reprezintă un mod tipic ideologic de acţiune, pe ambele fronturi, al limbii şi al realităţii. Este vizibil aici şi mitul politic al autorităţii reformatoare a bunului împărat. Voinţa

de ordine a monarhului îndreaptă, „normează” totul: individul, societatea, chiar limba, care trebuie şi ea ameliorată, după criterii raţionale, la fel ca şi celelalte sectoare ale realităţii.

Pe urmele modelului ideologic al despotismului luminat, intelectualii ardeleni îşi construiesc propria strategie de „îndreptare” a naţiunii, nutrind convingerea că gramatica şi dicţionarul pot să facă ordine într-o lume (lingvistică şi socială) rătăcită în întuneric, degradare şi confuzie.

Analogia, dusă până la identificare, dintre limbă şi realitatea socială transformă procesul de reconstrucţie a limbii într-o necesitate primordială. îndreptând limba, îndreptăm automat şi starea naţiunii, „*fiind[ɔ limba şi naţia cu acelaşi pas păşesc*”.*196* „*Din celepân ici zise pentru limba* românească*scrie* Paul Iorgovici - *se pot multe înţelege şi din cele ce sunt de ale stării a naţiei româneşti*”}*91* Naţiunea română a decăzut din cauza neglijării limbii, a lipsei gramaticii şi dicţionarului (ceea ce a dus, în consecinţă, la declinul cultural), dar aceasta înseamnă că refacerea structurii iniţiale a limbii o va transforma din nou într-un vehicul cultural, atrăgând după sine progresul general al naţiunii.

Acest refugiu în filologie, la fel ca şi atenţia acordată istoriei, reprezintă de fapt o modalitate de substituire ideologică a acţiunii directe în domenii cum ar fi cel economic sau politic. Dat fiind că în sferele respective nu se poate schimba mare lucru, se naşte credinţa că răul poate fi îndreptat prin transformarea acelor structuri, pur ideologice, care par să se preteze la acţiunea noastră directă, care pot fi modificate şi „îmbunătăţite” după plac. Dacă nu este posibil să schimbăm realităţile politice sau economice dureroase, putem, în schimb, să rescriem istoria şi să refor-

195 1.4: Şincai 1783, p. II; 1.9: Fugariu 1970,1, p. 75.

196 1.4: Iorgovici 1799, pp. 81, 10-11; 1.9: Iorgovici 1979, pp. 247,

105-107.

197 *Ibidem*, p. 81, respectiv p. 247.

măm limba, să instituim o ordine cu totul nouă în lumea iluzorie a cuvintelor, prin gramatică şi dicţionar.

în aceste condiţii, se spune în epocă, ţinând cont de importanta capitală pe care o are pentru destinul naţiunii, reconstrucţia limbii nu este o chestiune care poate fi lăsată la voia întâmplării, pradă opţiunilor diverse ale indivizilor, ca o problemă ştiinţifică sau de conduită lingvistică personală. Voinţei ideologice de natură să restructureze noua limbă trebuie să i se supună toţi membrii colectivităţii naţionale, cu necesitate; lipsind mijloacele coercitive (forţa administrativă a statului sau cea culturală a unui sistem educaţional instituţionalizat) care să impună această voinţă societăţii civile, introducerea ei rămâne pe seama presiunii simbolice a ^datoriei naţionale", a naţionalismului, ca sistem ideologic hegemonie, în curs de constituire.198

„*Să lăsăm*, *dar*, *la o parte ce zic unii şi alţii* - scrie acelaşi Paul Iorgovici; *câţi oameni*, *atâtea gânduri*; *noi să căutăm ce nume purtăm şi ce limbă vorbim* [...] *Fi-vor mulţi*, *ştiu*, *şi dintre românii noştri*, *care*, *au prin neştiinţă*, *au prin alte pricini*, *vor mai voi a se depărta în cuvinte de la rădăcina limbii noastre*. *Tot însul e slobod a gândi de fiece lucru după cum se pricepe* [...] *Mai pe urmă slobod este la fiecare a vorbi cum lui place*." Dar după această ultimă concesie făcută toleranţei de sorginte iluministă pentru opiniile individuale, Iorgovici revine la imperativul datoriei ideologice a colectivismului naţional, lăsând în cel mai rău caz pe seama viitorului sarcina materializării acesteia: „*Dacă nu vor plăcea românilor de acuma* [cuvintele derivate din rădăcini latineşti], *am nădejde case vor afla între următorii noştri la care vor plăcea cee a naţiei noastre şi se vor sârgui a mai adăuga la folosul naţiei*. *ţ199 Respectarea „purităţii" limbii devenise o chestiune de morală naţională şi de împlinire a unui destin.

Chiar dacă aceste comandamente ideologice presau puternic asupra practicii lingvistice şi mai ales ortografice, nu se poate

198 Pentru relaţia dintre limbă, „intelighenţie”, societatea civilă şi pre siunile ideologice vezi 3: Antohi 1994, pp. 145-146, 163-164.

199 1.4: Iorgovici 1799, pp. 77-79; 1.9: Iorgovicl 1979, pp. 239-243.

Cât de spectaculos se poate răsfrânge coerciţia unui principiu ideologic la nivelul practicii idiomatice, a dovedit-o din plin conformismul lingvistic faţă de faimoasa „limbă de lemn”, atât în anii comunismului, cât şi după aceea (vezi 3: Thom 1993).

342

343

spune că dezertările lucide din chingile conformismului lingvis-tico-ideologic ar fi lipsit întru totul, nici la nivelul uzului cotidian, nici la cel al argumentărilor teoretice. Ele erau favorizate atât de absenţa mijloacelor coercitive de aliniere ideologică a societăţii civile (de care aminteam anterior), cit şi de existenţa unor presiuni ideologice de natură diferită, care concurau şi slăbeau tendinţa principală, întruchipată de latinismul naţionalist. Tradiţia ortodoxă, de pildă, care lega specificul identităţii sale (şi, în prelungire, pe cel al naţiunii) de parfumul slavizant al limbii cărţilor bisericeşti, sau de alfabetul chirilic, introducea un asemenea factor alternativ şi diversionist în raport cu direcţia ideologică principală, de natură să erodeze caracterul totalizant al acesteia.200

Evident, intelectualii ardeleni care îşi arătau nemulţumirea faţă de febra ideologizării filologiei puteau să o facă, pur şi simplu, în numele raţiunii şi al bunului-simţ. Ioan Maiorescu, care se străduieşte mereu (deşi nu izbuteşte totdeauna) să fie, ca filolog, om de ştiinţă obiectiv, şi nu un paladin al ideologiei naţionale partizane, deplânge manifestările febrei filologice motivată ideologic: „*In limbă toţi vor să fie ziditori*.

O tot netezesc şi o pieptenă, *până ce-i trag şi pielea*; *apoi îi dau alta*." 201

Simion Bărnuţiu, într-o scrisoare către Papiu Ilarian, se arată şi mai pornit împotriva fenomenului respectiv; citând o apreciere a lui Carlo Cattaneo, care critică foarte aspru caracterul steril al acestor dispute filologice la români, studentul ardelean din Pavia îi da întru totul dreptate savantului italian: „*Românii* - scrie Cattaneo (în traducerea lui Bămuţiu) - *în loc să producă opere de ale minţii*, *splendide şi elegante*, *nu produseră până acum decât lucruri gramaticale* [...] *Trei alfabete şi doară 14 sisteme diverse de ortografie despart la ei pe puţinii lor literaţi şi prea puţinele cărţi ce le au*." 202 Bărnuţiu se arată aici adeptul hotărât al abandonării acestor dispute inutile, care, după părerea sa, de-

200 într-un mod analog cu felul în care principiul naţionalist, resuscitat în timpul regimului Ceauşescu, a subminat de fapt, împotriva voinţei pro motorilor săi, sistemul ideologic hegemonie marxist, deoarece oferea o alternativă în raport cu acesta. Vezi această teza la 3: Verdery 1994.

201 Ioan Maiorescu, în \. /*Foaie Ut*, I, 1838, nr. 16, p. 122.

202 Simion Bărnuţiu către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din dec. 1852, publicată în 1.6: Pervaln, Chindriş 1972, II, p. 40.

turnează efortul cultural al naţiunii din direcţia creaţiei originale: „*a sosit timpul ca sase deştepte românii nu numai la ortografie*, *ci şi la alte lucruri mai înalte ale vieţii*, *că iacă*, *ne judecă străinii*, *şi pe drept*, *pentm că* [...] *în timp de vreo 70 de ani s-a dezbătut de saţiu ortografia şi românii au documentat de ajuns până - acum cum că n-au fost în stare a produce opere de ingeniu* [= de creaţie], *acum ar fi timpul a se încurca şi la acestea* f...] *E de lipsă a-şi trage raţiunile*, *pentru ce n-au putut merge mai încolo de ortografie până acum*, *pentru ce stau tot pe la ABC*, *după cum ne impută domnul Cattaneo pe drept*?" 203

Astăzi, nu este greu de găsit un răspuns la întrebarea lui Bărnuţiu: importanţa chestiunilor respective provenea din faptul că ele reprezentau dispute asupra identităţii naţionale, marcată prin limbă şi alfabet, iar această identitate îndelung dezbătută constituia, la rândul ei, principalul instrument simbolic de apărare împotriva ameninţării Celuilalt.

3.2. Alfabetul

La fel ca şi în cazul limbii, problema alfabetului şi a ortografiei este transformată în epocă într-o aprigă bătălie asupra identităţii, purtată între partizanii literelor latine şi cei ai slovelor chirilice; se adaugă, ca un al treilea element al disputei, soluţia de compromis a alfabetului de tranziţie, adoptat, de pildă, de către George Bariţ în gazetele sale, cu începere din 1840-1844.204

Aproape toţi intelectualii importanţi ai vremii militează pentru introducerea alfabetului latin, chiar dacă mulţi continuă să publice ori să corespondeze în ortografie chirilică, gândindu-se la preferinţele publicului sau mânaţi de obişnuinţă. Dar, rapor-tând persistenţa remarcabilă a scrierii cu slove la vehemenţa cu care liderii opiniei culturale îşi motivează opţiunea pentru litere, trebuie să admitem că fenomenul remanentei alfabetului chirilic

203 *Ibidem*, pp. 48-49 (scrisoare din ian. 1853).

204 *Foaia* trece la alfabetul de tranziţie în 1840, iar *Gazeta* în 1844. Din

1852, ele vor fi tipărite parţial cu litere latine, dar trecerea definitivă la acest alfabet va surveni abia în 1862 (vezi 3: Marica 1977, II, p. 19). Pentru întreaga problematică a epocii alfabetului de tranziţie vezi reuşita carte a lui Ştefan Cazimir, 3: Cazimir 1986.

în Transilvania nu se datorează numai habitudinilor tradiţionale şi rutinei, ci se bazează, şi el, pe anumite opţiuni ideologice foarte solide.205

Pentru promotorii alfabetului latin, introducerea acestuia reprezintă, în mod cât se poate de firesc, o problemă identitară, asociată în mod organic elaboratului ideologic naţional pe care îl confecţionează acum. Un popor cu nume, cu origine şi cu limbă latină nu poate să folosească decât singura ortografie corespunzătoare specificului său.

Dar şi pentru ierarhia bisericească ortodoxă, care apără şi cultivă alfabetul chirilic, menţinerea acestuia din urmă este tot o chestiune de identitate, de apărare a specificului naţional. Slovele, care au ilustrat toată fiinţarea noastră culturală de până acum, sunt considerate mărci distinctive ale credinţei noastre răsăritene, definindu-ne specificul comunitar, în raport cu latinismul universalist şi catolicizant. O anumită logică empirică pare să stea de asemenea de partea acestei teze. Introducerea alfabetului latin reprezintă o noutate în raport cu realitatea existentă, înseamnă inovaţie, schimbare - într-un domeniu de capitală importanţă simbolică -, deci poate fi acuzată uşor că va conduce la pierderea specificităţii şi alterarea identităţii noastre.

In consecinţă, pledoaria „latinizanţilor” se construieşte în raport cu o asemenea obiecţie solid întemeiată - inclusiv din punctul de vedere al propriului lor sistem de argumentaţie -, şi nu ca o facilă replică modernizatoare la un conservatorism absurd şi depăşit, de tip *l’Ancien Regime*. Adepţii alfabetului latin trebuie să-şi combată adversarii cu propriile lor arme (tradiţia fiind o bază naturală a identităţii), ceea ce îi determină să confecţioneze mituri istorice suplimentare, care să le legitimeze poziţia.

Să parcurgem deci aceste argumente, remarcând relevanţa lor deosebită din punctul de vedere al identităţii naţionale.

Samuil Micu, în stilul său mai greoi şi mai încărcat, face apel la motivaţia istoristă cea mai la îndemână (să preluăm alfabetul strămoşilor noştri), adăugind argumentul de ordin pragmatic al necesităţii sincronizării şi modernizării, dat

fiind că la ora actuală alfabetul latin este vehiculul ortografic al tuturor naţiunilor

205 în calendarele populare sau tipăriturile bisericeşti ortodoxe el va dăinui până la începutul secolului nostru.

civilizate: „*Literele*, *dară*, *sau slovele cu care de la o vreme încoace se slujesc românii cei din Dachia sunt sloveneşti*. *Iară cele vechi*, *părinteşti litere ale românilor din Dachia*, *precum ale românilor celor din Italia*, *sunt cele latineşti*. *Deci*, *voind a urma mai bine pe părinţii şi pe mai-marii neamului nostru*, *decât pe cei străini*, *şi cu bun adevăr cunoscând că mare şi întru învăţătură spor şi întru politie folos*, *şi între alte neamuri învăţate laudă vom dobândi dintru aceasta că iarăşi vom lua literele noastre cele vechi şi părinteşti*, *cu care toate neamurile* (*măcar străine de neamul românilor*) *cele iscusite şi învăţate se folosesc*, *am judecat că noi*, *cei ce suntem romani*, *să punem într-această cărticică literele noastre cele vechi şi părinteşti*." *206*

Budai-Deleanu înseriază o argumentaţie mult mai vastă şi mai subtilă. O idee-forţă este aceea că alfabetul chirilic reprezintă o formă străină, cu totul nepotrivită structurii interne a limbii noastre, geniului specific al acesteia. între alfabet şi limbă trebuie să existe o corespondenţă intimă, crede filologul ardelean, în acord cu teoriile lingvistice ale vremii, dat fiind că limba este un organism viu, cu proprietăţi specifice (şi nu un simplu semn lingvistic, arbitrar ales în raport cu realitatea pe care o desemnează, cum ar spune structuraliştii): „*Dovedire-aş că slovele care le zicem noi sloveneşti tocma aşa se lovesc cu firea şi făptura dinlăuntru a limbii româneşti ca şi cele turceşti*. *Căci*, *dacă vom vrea să o silim*, *o vom putea scrie şi cu slove turceşti tocma aşa ca şi cu sloveneşti*. *însă întrebarea este*: *oare cum se va lovi cu celelalte proprietăţi a limbii*? *Fiind[fiestecare limbă are ale sale*." 207

Această neconcordanţă dintre limbă şi alfabet, se spune în epocă, generează însă o problemă mult mai gravă decât s-

ar putea crede, de natură să obtureze şi să altereze însăşi identitatea

206 1.4: Micu 1801, pp. III-IV; 1.9: Fugariu 1983,1, pp. 529-530.

207 Ion Budai-Deleanu, *Temeiurile gramaticii româneşti* (1815-1820), în 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, p. 111; 1.9: Fugariu 1983, II, pp. 139-140.

Evident, Budai-Deleanu se înşela; orice limbă poate fi scrisă cu orice alfa bet. Ironia soartei a făcut ca înşişi turcii să treacă la scrierea cu alfabet latin după revoluţia kemalistă, din raţiuni de modernizare, ignorând în mod salu tar obsesiile identitare de natură ortografică. Deoarece au foneme asemănă toare cu ale noastre („ş" de exemplu), turcii au preluat chiar caractere din alfabetul românesc (vezi 3: Graur 1974, p. 146).

346

347

noastră naţională. Alfabetul chirilic ascunde latinitatea noastră, atât în ochii străinilor, cât şi nouă înşine, ne înstrăinează aşadar de condiţia noastră reală. De-abia restabilirea veşmântului ortografic originar va reface transparenţa identitară: „*văzindân urmă că cu acest fel de scrisoare limba noastră ce mai nainte fiind scrisă cu slove sârbeşti*, *nu se cunoaşte* [= cunoştea] *întru alte limbi varvare se arată adevărata fia maicii latineşti şi sora limbii italieneşti*, *am socotit de acolea că ar fi bine ca neamul nostru de-acum înainte să primească această scrisoare latinească*, *la limba cea învăţată*".*208*

Ortografia „latino-valachica" are astfel darul să reveleze fondul latinităţii noastre, invizibil până atunci şi uitat sub acoperă-mântul barbar, pervers şi denaturant al slovelor; identitatea, etnonimul, originea latină, strălucirea condiţiei noastre - toate apar în adevărata lor lumină, claritate şi splendoare, după cosmeti-zarea ortografică: „*Române*! *văzând cât de clar*, *înalt şi suleget* [= voios, vesel] *străluceşte acest nume după ce l-am dezbrăcat din floacele*

lui Chirii şi l-am îmbrăcat în veşminte româneşti, îndeamnă-te a purta acest nume spre adevărata ta laudă." *209*

Goana obsesivă după un ţap ispăşitor, vinovat de mizeria şi situaţia proastă în care ne aflăm, îşi găseşte astfel o nouă ţintă, întruchipată acum de moştenirea lui Chirii şi Metodiu. Slovele sunt de vină pentru înapoierea şi decăderea noastră, ele au fost, după cum scrie Vasile Gergely de Ciocotiş, „*primare cauza stricării limbii*" şi astfel „*prin dânsele mai cu samă au fost aduşi românii la varvarie groasă şi acoperiţi cu întunecoasă negura neştiinţei*". Alfabetul chirilic a realizat această catastrofă deoarece a transformat limba, favorizând împrumuturile slave, încât „*struncenitâ şi înstrăinată, limba noastră cea romană de ce, de ce mai apusă scăzu şi se depărta mult, abătând şi tare rătăcind din firea sa. Ma ce e mai mult, fu împiedicată, îngreuiată şi de*

208 1.9: Fugariu 1983, II, pp. 144-145.

209 1.4: Crişan-Korosi 1805; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 594. Redarea cîtorva pasaje în ortografia originală poate dezvălui cât de „limpede" suna această limbă „română" în veşmintele respective: „*Romane*! *Vediand quot de chiar, inalt şi sulieget extralucesce acest Nome, dopa ce l 'am desbraccat d'inflocce le lui Cyrilla*...".

210 1.4: Gergely de Ciocotiş 1819: „Cuvânt înainte"; 1.9: Fugariu 1983,

II, p. 500.

totul oprită cuminecarea limbii cu alte popoare europeieşti, de nu se pot judeca de pe limbă-ne ce suntem. „2U

în acest punct, intelectualul maramureşean atinge un alt argument esenţial al partizanilor scrierii latine, pe care l-am văzut schiţat şi la Samuil Micu: necesitatea sincronizării, inclusiv sub acest aspect, cu naţiunile cultivate, mai mult decât atât, racordarea noastră la sfera civilizaţiei europene

occidentale, prin însuşirea alfabetului care ne poate ralia şi pe noi comunităţii respective.

Dincolo de însemnătatea simbolică a însuşirii semnului alfabetic care evidenţiază afinitatea noastră cu civilizaţia occidentală, intelectualii ardeleni ţin să sublinieze mereu importanţa practică a respectivei alinieri ortografice. Pentru ca străinii să se poată apropia de noi şi să ne recunoască originea şi condiţia adevărată (pentru ca pe o asemenea cale a paşilor reciproci de în-tâmpinare să ne integrăm în fluxul european al luminării), este necesar să adoptăm această interfaţă comunicaţională indispensabilă, semn de identificare şi de afinitate. Budai-Deleanu afirmă că a folosit în lexiconul său litere latine în primul rând „*pentru hatârul străinilor ce ar dori să înveţe această limbă*" *212*, iar Gheorghe Constantin Roja arată că „*astăzi mai toate naţioanele învăţate cu literele cele latineşti trăiesc în Europa*".*2U* Timotei Cipariu scrie şi el că „*mai toată Europa scrie cu litere latine*" \ până şi germanii, englezii sau maghiarii, care nu sunt de viţă latină, folosesc acest alfabet, „*numai românul*, *carele poartă acest nume* [...], *numai el din toate popoarele romanice mai scrie cu az*, *buche*".*214*

Petiţia din 21 mai 1848, adresată guvernului maghiar de către notabilii români din părţile estice ale Ungariei, supralicitează ideea, afirmând chiar că „slavismul" ne-a silit, în mod intenţionat, la adoptarea slovelor în şcoală şi biserică, pentru că „*a voit naţia noastră a o despărţi de către Europa civilizată*, *pentru aceea caprin o silă morală să o poată trage în cursa slavismu-*

211 *Ibidem*.

212 Ion Budai-Deleanu, *Temeiurile gramaticii româneşti*, în 1.9: Fugariu 1983, II, pp. 144-145.

2131.4: Roja 1809, pp. 16-18; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 820.

214 Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură", în *1.2*: *Organul*, II, 1848, nr. 57, p. 320.

lui”.*215* Iar Papiu Ilarian, aflat în Italia, deplânge amar, într-o scrisoare către Iacob Mureşanu, faptul că alfabetul chirilic ne conferă o identitate cu totul străină, în ochii fraţilor noştri latini: „*Oh*, *Doamne*, *cită ruşine ne mai fac şi slovele*! *Să mă iertaţi*, *şi mă rog să nu mă judece cineva de pedant*, *dar se cere să fie în străinătate ca să poată vedea cum identifică străinii străinătatea slovelor noastre cu străinătatea sângelui nostru*. „ Il roagă insistent pe redactorul *Gazetei* să folosească în publicaţia sa forme şi cuvinte latine, şi nu slave, pentru ca italienii să poată vedea că şi noi suntem latini! 216

Dar, pentru că într-o problemă de identitate argumentele logice şi pragmatice sunt insuficiente, partizanii literelor latine manifestă tendinţa de a-şi legitima poziţia prin invocarea (sau confecţionarea) unor argumente de natură istorică, inventând o tradiţie a folosirii alfabetului latin la români. Dincolo de justificarea de ordin mai general că el reprezintă alfabetul strămoşilor noştri, imaginarul social ţine să asocieze acestei idei şi o teorie a continuităţii utilizării acestuia, pandant „logic” al teoriei continuităţii românilor. In consecinţă, se spune, noi am folosit mereu de-a lungul timpului acest alfabet, firul fiind întrerupt doar printr-un accident conjunctural al istoriei, şi anume înlocuirea literelor latine cu slovele chirilice sub domnia lui Alexandru cel Bun, ca urmare a sfaturilor perfide ale mitropolitului Theoctist. Tot atunci, toate vechile manuscrise româneşti scrise cu alfabet latin ar fi fost distruse prin ardere ca urmare a poruncii domneşti, pentru a se asigura biruinţa definitivă a slovelor şi pentru a se bara astfel orice influenţă catolicizantă.

Această veche tradiţie cărturărească, lansată în cultura română de Dimitrie Cantemir217, este îmbrăţişată cu multă căldură de

215 \. *l-*. *Petiţie mai 1848*, în 1.9: Păcâţian 1904, p. 345; 1.9: Bodea

1982,1, p. 510. De remarcat faptul că şi ideologia maghiară a epocii profe seză această idee, subliniază latinitatea românilor şi afinitatea lor cu spaţi ul de civilizaţie apusean, pentru a stimula şi legitima astfel detaşarea ro mânilor de blocul slav ortodox (având în spatele său Rusia), încercând să atenueze pe această cale obsesia încercuirii (vezi 3sGyemânt 1986, p. 71).

Memoriul de faţă vine în mod deliberat în întâmpinarea acestei idei, pentru a-şi atrage simpatia factorilor de decizie maghiari.

216 Al. Papiu Ilarian către Iacob Mureşanu, scrisoare din dec. 1852, pu blicată în 1.6: Pervain, Chindriş 1972,1, p. 173.

217 1.9: Cantemir 1981, cap. V: „Despre literele moldovenilor".

către iluminiştii ardeleni, deoarece ea se preta la o instrumen-talizare deosebit de utilă în legitimarea unor atitudini ideologice extrem de importante pentru ei. O dată, ea fortifica ideea latinităţii noastre, inclusiv pe filiera (desigur, iluzorie) unei continuităţi la nivelul culturii scrise; în plus, dădea o nouă justificare istorică Unirii religioase cu Roma, prin faptul că gestul inf (l) a-mant al lui Theoctist era privit ca o replică mişelească, tipic „grecească", dată spiritului ecumenic al conciliului de la Florenţa şi hotărârilor de unificare religioasă adoptate atunci.

Teoria de mai sus, constituind un exemplu elocvent de confecţionare a unui mit istorico-politic justificativ, era una larg răs-pândită în rândurile cărturarilor iluminişti218, care, fără îndoială, credeau sincer în adevărul acesteia; acest din urmă aspect nu reprezenta însă decât unul dintre rezultatele fireşti ale oricărui proces de auto-îndoctrinare şi intoxicare ideologică.

Petru Maior o rezumă în mod sugestiv, construind pe baza ei o întreagă schemă justificativă în raport cu realităţi şi cerinţe ideologice strict contemporane: „*Theoctist*, *ştiind că*

limba românească e foarte aproape cu cea italienească, *socoti că de vor mai ţine românii slovele cele latineşti*, *având şi italianii aceleaşi slove*, *vor scrie aceştia cărţi în partea făcutei uniri*, *care citin-du-le românii*, *se vor pleca a se uni cu romanii şi cu ceilalţi ita-liani*, *ai lor fraţi*, *şi aşa va scădea treaba grecilor* [...] *Fapta aceasta a lui Alexandru-vodă şi moldovenilor o îmbrăţişară după aceea şi ceialalţi români dincoace de Dunăre toţi*, *de unde toţi românii aceştia cu acelaşi întuneric de neştiinţă fură acoperiţi*." De la substituirea ortografică s-a ajuns apoi la înlocuirea limbii române cu cea slavonă în biserică. „*Nu e de mirare*, *dară*, *că atâta întuneric a urmat în rumâni*, *întru care şi astăzi multora le place a mai zăcea*." 219 Evident, aluzia cu trimitere la actualitate nu poate să lipsească, dat fiind că mitul (negativ în cazul de faţă) nu reprezintă decât scenariul simbolic originar al unei realităţi reiterate în istorie, până astăzi.

Există însă, chiar în epoca fondatoare de stereotipuri a Şcolii Ardelene, şi atitudini lucide, care încearcă să privească în mod obiectiv şi cu spirit critic această tradiţie, în pofida faptului că ea

218 Vezi şi 1.4: Micu, Şlncai 1780, pp. II-IV; 1.9: Fugariu 1983,1, p. 22.

219 1.4: Maior P. 1812, pp. 327-330.

ar putea furniza argumente preţioase şi necesare procesului de confecţionare a identităţii naţionale. Budai-Deleanu - spirit marcat de raţionalismul tăios şi rece al iluminismului francez în mai mare măsură decât alţi contemporani ai săi -, cu toate că este un adept convins al ortografiei latine, încearcă să-şi fundamenteze opţiunea (tocmai pentru a o valida în mod mai sigur) pe temeiurile solide ale adevărului şi judecăţii obiective, şi nu pe nisipurile mişcătoare ale mitologiei istoriste. El are ambiţia să demonteze cu luciditate mitul istorico-lingvistic lansat de Cantemir, chiar dacă opinia sa (oricum uitată într-un

manuscris) nu avea cum să concureze verbul seducător al unui Petru Maior sau să convingă generaţiile cuprinse de frenezia naţionalistă care tocmai se năştea: „*Avut-au românii un fel de scrisoare mai nainte de a primi leterele sloveneşti*? *Şi cefei*?... *De bună seamă nu putem hotărî*, *fiind*[ɔ- *nu avem nicio dovadă la mână*. *Deci în zadar zic unii că pânz în zilele lui Alexandru vodă cel Bun*, *prinţipul Moldovlahiei*, *ar fi ţinut românii slovele strămoşilor săi*, *adică cele latineşti*, *căci nearătându-ne măcar cât de mică scrisoare de pe acele vremi*, *nu suntem datori să credem*, *şi măcar nici putem tăgădui cu totul*, *dar nici a primi ca un lucru adeverit se cuvine omului ce caută adevărul*." *220*

Pe o poziţie asemănătoare se va situa mai târziu un alt savant filolog, Timotei Cipariu. Deşi se arată favorabil catolicismului, ca opţiune ideologică, îşi manifestă cu toate acestea scepticismul faţă de teoria lui Cantemir, în numele rigorii ştiinţifice: „*De unde a scris strălucitul autor această notiţă istorico-literară*, *m*³ *ne-a arătat*, *nu ştim*." *221* Pentru că totuşi este preocupat de problema scrisului cu alfabet latin în Evul Mediu, inclusiv din punctul de vedere al rolului acestuia de interfaţă cultural-ideologică între noi şi catolicism, Cipariu încearcă să reia vechea discuţie, dar pe baza unor argumente de cu totul altă natură. Fiind animat în fond de aceeaşi tendinţă ca şi Petru Maior, el înlocuieşte însă scenariul ideologizant al mitului istorico-lingvistic cu o argumentaţie raţională şi critică: „*Cum că în Moldova şi România pe acele*

220 Ion Budai-Deleanu, *Temeiurile gramaticii româneşti* (1815-1820), în 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, pp. 111-112.

221 Timotei Cipariu, „Care e cartea mai veche românească?", în

\. *l*: *Organul*, II, 1848, nr. 54, p. 304.

timpuri se aflau cărţi scrise cu litere latine, *cărţi de beserecă*, *diplome şi alte acte autentice*, *în limba latină*, *polonă etc*, *se poate crede*. *Unii dintre principi şi doamnele lor fiind de legea romano-catolică*, *încă şi episcopii de ritul*

latin, *cu monastiri şi călugări de acest rit*, *aflându-se la Milcov*, *Argeş şi Severin*, *cărţi în limba latină*, *cu litere latine*, *nu puteau să lipsească*. „*222*

Pledoaria pentru ortografie latină se dovedea atât de insistentă şi diversificată, deoarece promotorii ei erau conştienţi de faptul că atitudinea lor era susceptibilă de o acuzaţie capitală: aceea că abandonarea slovelor reprezintă doar primul pas spre alterarea credinţei noastre strămoşeşti şi, prin aceasta, spre pierderea identităţii comunitare. Pentru mentalitatea tradiţională şi modul de definire a identităţii colective din epocă, păstrarea specificului religios putea să fie mult mai importantă decât simpla apartenenţă la o comunitate etnico-lingvistică, exprimată prin trăsături distinctive de la nivelul culturii majore.

încercând să vină în întâmpinarea acestei probleme, partizanii alfabetului latin îşi previn mereu publicul că inovaţia propusă nu va atinge tradiţia religioasă răsăriteană, la care ştiu că acesta ţine cu deosebită tenacitate şi conservatorism. „*De ar şi primi iarăşi românii vechile sale slove cele latineşti*, *nicio frică pentru aceea nu poate fi că doară ar pătimi ceva schimbare legea lor*" afirmă Petru Maior.223 Teama românilor că în acest fel şi-ar putea pierde credinţa nu este întreţinută decât de „*unii dintre sârbi şi dintre greci*", care „*cu steamătul* [= pretextul] *legii şi astăzi se bat a speria pe români ca să nu se întoarcă la strămoşeştile sale slove*, *ci să ţină ca şi sârbii şi ruşii cele chiriliane şi aşa pururea să rămână limba românească într-acea întunecare şi var-varie la care o au adus grecii şi sârbii*" *224*

Ce-i drept, Maior recunoaşte şi el, pe jumătate, că nu numai străinii (invocaţi şi aici pe post de sperietoare) stau la originea ataşamentului conaţionalilor săi faţă de slove, ci propriile prejudecăţi conservatoare ale românilor (atinse cu o uşoară tuşă critică iluministă) reprezintă o cauză cel puţin la fel de importantă. Pe vremea lui Alexandru cel Bun, scrie cărturarul ardelean, „*ro-*

222 Ibidem.
223 1.4: Maior P. 1812, p. 334; 1.9: Maior P. 1970, II, p. 74.
224 *Ibidem*.
352
353
mânii cu nebunie se credeau că vor fi afurisiţi de se va afla scrisoare cu slove latineşti în cuprinsul lor. *De care nebunie nici acum nu sint toţi romanii scutiţi*. - „

Omologul romantic al lui Maior (ca lider de opinie naţională), Papiu Ilarian, va sublinia şi el raţiunile de ordin intern ale persistenţei scrierii chirilice la români, cu o deosebită virulenţă critică la adresa conaţionalilor: „*Sănu aducă cineva înainte istoria cu slovele*, *căci nu aflăm să le fi intrus acestea slavii cu puterea*. *Românii de ce le-au acceptat*? *Şi astăzi cine-i mai con-strânge a le mai ţine*? *Nici asuprirea sârbi lor*, *căci afară de aceea că această asuprire îşi are temeiul său nu numai în răutatea sârbilor*, *ci şi în laşitatea românilor*, *apoi precum românii respectivi nu sunt toată românimea*, *aşa nici vreo câteva mii de sârbi nu sunt toţi slavii*." *226*

Temându-se, ca şi Maior, de reacţia publicului faţă de alfabetul latin, Budai-Deleanu se arată, de asemenea, extrem de prevenitor, acceptând chiar menţinerea slovelor în cărţile bisericeşti, pentru a linişti susceptibilităţile, chiar dacă putem ghici nu era prea încântat de această concesie. Nu a intenţionat să facă „*vreo înnoire la lege*, *căci slovele acestea sârbeştipot rămâne totdeauna la cărţile bisericeşti neatinse*", totuşi ar fi bine ca „*la limba cea învăţată*" să se adopte noile litere, dat fiind că „*însuşi muscalii*", campionii ortodoxismului, „*au lepădat de mult scrisoarea lor bisericească la cărţile lor poli ticeşti şi la scrisorile private*, *fără a face prin aceasta vreo smintealã la credinţa sa*".*221* Rămânând atât de tradiţionalişti, pare să spună timorata pledoarie a lui Budai-Deleanu, ne vom dovedi mai catolici decât Papa - dacă o asemenea formulă putea fi licită în contextul riguros pravoslavnic al discuţiei respective.

Timotei Cipariu, mult mai sigur pe sine, recunoaşte totuşi existenţa aceleiaşi adversităţi faţă de alfabetul latin, motivată religios şi identitar, la aproape patru decenii după Maior sau Budai-Deleanu. Fără să-şi facă însă probleme din cauza acesteia, Cipariu, primul intelectual ardelean care a îndrăznit să editeze o gazetă cu alfabet latin şi ortografie etimologizantă, combate gra-

225 *Ibidem*, pp. 335-336, respectiv p. 75.

226 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. CX sqq.

227 1.9: Budai-Deleanu 197Oa, pp. 122-123.

fia chirilică şi tradiţia care i se asociază cu o detaşare inflexibilă: „*Românimea cea mai mică e unită romană şi acesteia-i place mai mult scriptura şi limba latină*. *Cealaltă*, *mai mare*, *greco-sla-vă*, *se teme ca nu cu literele să intre şi religiunea latină-ca-tolică*. *Cei mai culţi pricep neîndoit că această concluziune au temere e neîntemeiată*. *Ei ştiu că mai toată Europa scrie cu litere latine*." *22s*

Desigur, Cipariu avea dreptate când vorbea despre reţinerile ortodocşilor în privinţa adoptării alfabetului latin, vizibile chiar şi în Principate, nu doar în Transilvania. Aproape toţi intelectualii citaţi până aici care militează pentru grafia latină erau greco-catolici, iar motivaţia lor latinizant-istorică şi modernizator-eu-ropeană este strâns legată de opţiunea lor ideologică şi identitară de natură confesională. Este adevărat că ortodocşii nu pot combate alfabetul latin, în general, cu argumente teoretice, deoarece în acest fel ar sparge caracterul monolitic al discursului ideologic naţionalist. De aceea, luările lor publice de poziţie sunt mai rare, dar în practică veghează cu străşnicie la menţinerea slovelor în biserică şi şcoală.

Când este cazul însă, justificările nu le lipsesc, aşa cum o dovedeşte Moise Nicoară în acţiunea sa „politico-religionară" din anii i 815-1819.229 Militând iniţial, alături de Dimitrie Ţichin-deal, pentru distanţarea de ierarhia ecleziastică sârbească, Nicoară este sprijinit, fireşte, de către episcopia unită de Oradea. In plus, el este secondat

din umbră de autorităţile comitatense şi locumtenenţiale maghiare - poate chiar de cele imperiale -, care i-au stimulat discret acţiunea (dacă nu chiar au instrumentat-o încă de la început, după cum va pretinde ulterior însuşi fruntaşul arădan) - într-un efort concertat de slăbire a blocului ortodox iliric.

Corolarul ideologic de natură ortografică al acestei tendinţe ar fi fost adoptarea alfabetului latin de către românii ortodocşi arădeni şi bănăţeni, idee pe care o îmbrăţişa cu deosebită căldură Dimitrie Ţichindeal. Numai că, în cele din urmă, Nicoară va re-

228 Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură", în \.*2*\ *Organul*,

II, 1848, nr. 57, p. 320.

229 Pentru această mişcare vezi 1.9: Bodea 1943; 3: Bocşan 1982;

3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994, pp. 126-129 (cu bibliografie).

acţiona extrem de violent în faţa acestei ofensive latinizante şi catolicizante, asociată de el direct cu asimilarea etnică în rându-rile maghiarilor şi chiar ale germanilor, preferind să-şi apere identitatea în cadre strict ortodoxe şi revenind la sentimente conciliante faţă de sârbi. în acest context, fără îndoială, seninul grafic cel mai apropiat identităţii noastre nu poate fi decât cel ortodox chirilic, chiar dacă naţionalismul latinist învăţat de Nicoară direct de la Maior230 îl convinsese iniţial în cu totul altă direcţie: „*Eu niciodată nu m-am îndoit a zice românilor că mai mult iubesc slovele latineşti decât cele firileşti sau muscăleşti, ce pot să dovedesc prin întrebuinţarea celor latineşti în toate lucrurile şi scrisorile mele cu rumânii cei ce cunosc.2^1 Dărâmai multe altele trebuie să luăm aci în socotinfă şi mai vârtos mulţimea rumânilor care nici nu*

cunosc slovele cele latineşti, *şi cei ce le cunosc încă nu ştiu citi cu ele rumâneşte*." 232

Argumentul pragmatic în favoarea utilizării slovelor chirilice (mulţimea celor care nu cunosc alfabetul latin) este însă imediat dublat de cel ideologic-naţional, cu mult mai important: „*Au ce ar zice preoţii văzând că se iau slovele acelea în scoale*, *care nimenea dintre ei nu le cunosc*. *Negreşit că le-ar fi frică ca nu cumva astăzi*, *mâine*, *să fie siliţi a învăţa numai ungureşte*." 233

In această optică, semnele grafice se „etnicizează", dobândesc o conotaţie naţională desprinsă de denotaţia lor culturală. După cum slovele nu sunt, pentru adversarii lor, „chirilice", ci „sâr-beşti", „greceşti", „muscăleşti", literele, în funcţie de felul în

230 Vezi corespondenţa dintre Maior şi Nicoară în 1.9: Bodea 1943, pp. 145-153.

231 Nicoară procedează exact pe dos în raport cu alţi contemporani ai săi, ilustrând în mod exemplar modul în care ideologia răstoarnă cu susul în jos toate realităţile. în timp ce „latinizanţii", gen Cipariu sau Laurian, îşi scriu corespondenţa privată, în virtutea obişnuinţei, cu chirilice, tradiţiona listul Nicoară scrie pentru uz personal cu litere latine! Este adevărat că autografele sale româneşti cu alfabet latin sunt mai ales din tinereţe, pentru că ulterior el va folosi şi scrisul chirilic; dar această evoluţie respectă fidel opţiunile sale ideologice, precum şi paradoxul acestora (vezi autografele respectivilor la B.A.R., Bucureşti: ms. rom. 3455, însemnările şi corespon denţa lui Nicoară; ms. rom. 996, corespondenţa lui Laurian cu Bariţ; ms.

rom. 994, corespondenţa lui Cipariu cu Bariţ).

232 \. Λ*Recurs august 1819*, în 1.9: Bodea 1943, p. 344.

233 *Ibidem*.

» cfnrfliă, din „latine" sau chiar „române", care sunt privite, seWort>. _ ^ ^ _ rf ^

în semne „ungureşti: >*tiu* ^ ^ ^

care in gura mare «* & <* *Q ha* jWg *cde lătineşti sau virea neamului rumâni6* ^ ^ ^

ungureşti. *Dara crede-ma* ^ *săsefacă in aceea judecata admca şt din ene-* ^ ^

plăcuţi şi sa se arate cm J^J^ d ărt0 de apofti unii mai mari de la ei*. *Top* ^ ^ *să - aducă bine*? *fncireneami-P>* ^ ^..234

neamul in confuzie şi turow varianta

„VJ 14. t «oi orbirea vor proveni deci, in varianta

Decăderea cultuntla. **o* ^ ^ ^ rf dm paradoxala a lui Nicoa. a, nU ^ ^ *q* ^. ^ instm.

preluarea acestuia, adopte ^ ^ ^ ^.

mentală de către advefsarn ^ ^ ^ identităţii c0.

cui ş. identitatea. Criza P o scotea ^, a suprafaţa lective, sub şocul xdeotog* surprinzătoare atitudini constanţei de sine comuni'

* 235

Ş1 T, 1» «- * *r-^ourc* către Papiu Ilarian, Simion Bărnuţiu

La 1853, intr-o scnsoar ^ cu semnu, grafic mcerca sa concilieze aceste ^ ^ ^ ^ mai al. dentitaţi. naţionale|P™ ^*m* ionale; e drept, şi acest profunda şi mai importanta atuiu. \ ^

demers stătea sub zodia o, /'; „,. *m* „ „; „ «-

j - *tmdiice literele in locul slovelor*. *Nu ajunnoştri se adopera a* ™*^ ^ *m urM vafi>*

ge. *O limba mestecată cu* ^ ^ ^ ^

ver se va scrie cu litere, *ve simţăminte*

, w... *f -*, *„i „tele străine cu vorbe şi cu simţăminte băm vorbele şi simţăminte*

ZVo-^T- rt te zone, disputa ideologică dintre cele două alfa-

«5Şl astăzi m diferite>*° ' neostoi b mleori) chiar realirnenbete îşi mai prelungeşte ecouri ^ ^ ^ ^ ^ alfebetul tate. în fosta lugoslavie, de pU^ fa ^ conflicţului cu slovenia şi tain, sirbu revin puternic la *ce* Tekviziunea din Belgrad) spre exemplu,

Croaţw, catolice şi latinizam ^ ^ ^. ^ ^ ^ ^ ^ & reyenit subtitra in am. 80 filmele stra. ^ ^ &. ^ ^ aceiaşi ^ *Q* ev0.

la caracterele chirilice. Basara ^. ^. ^ distanţarea de Mos.

luţie inversa, menita sa-i suw me bisericeşti ortodoxe utilizează şi

357

cova. Pe de alta parte, 1» J™’ ţ-. ^ iatine stilizate în forme ce amintesc astăzi in titluri vignete etc ’ ^ & *tiad-onaMOT* siove.

de vechiul alfabet chirilic, ca >

naţionale, *care le-am fost pierdut prin neştiinţă şi înşelăciune rea*, *şi apoi acestea să le îmbrăcăm în litere şi în fapte demne de memoria strămunilor*. „236

Nu este deci suficient să schimbăm alfabetul. Totul trebuie reconstruit, din rădăcini, pentru a reface configuraţia iniţială, pierdută, a adevăratei noastre identităţi naţionale, transmisă de la strămoşii romani. Pentru a o regăsi, este obligatoriu să refacem şi să repunem la locul lor toate elementele ei componente, într-o structură care nu se poate restabili în absenţa unei armonii semiotice desăvârşite.

Bărnuţiu imaginează astfel o veritabilă triadă semiotică, în care *semnului* naţional al voinţei, solidarităţii şi acţiunii colective trebuie să îi corespundă semnificatul adecvat - cuvântul de origine latină -, înveşmântat în grafia latină a semnificantului corespunzător. Cât timp relaţia dintre cele trei elemente va mai fi distorsionată, la oricare dintre nivelele ei semnificante, nu se va putea ajunge la Adevărul semnului, la înţelesul curat al identităţii naţionale.

4. Biserica şi religia

4.1. Generalităţi: preliminarii şi context

La modul general, biserica şi religia reprezentau pentru românii ardeleni de la începutul epocii moderne unul dintre cele mai importante elemente prin care îşi defineau identitatea naţională, de neînlocuit în orice reprezentare coerentă a imaginii de sine. Desigur, atunci când era

necesar ca această generalitate să fie mai strâns particularizată şi se punea problema care era, în mod concret, acea biserică şi religie de natură să le exprime specificitatea colectivă, lucrurile deveneau mult mai complicate, în condiţiile pluri-confesionalităţii româneşti.237 La scara Transil-

236 Simion Bărnuţiu către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din febr. 1853, publicată îu 1.6: Pervain, Chindriş 1972, II, p. 58.

237 Pentru problematica generală a istoriei ecleziastice şi a istoriei vieţii religioase, precum şi pentru relaţia acestora cu aspectele de natură etnică şi naţională vezi 3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994; 3: Crăciun, Ghitta

1995.

358

vaniei şi a părţilor estice ale Ungariei, ortodocşii şi greco-cato-licii reprezentau două fracţiuni aproximativ egale, atât ca număr, cât şi din punctul de vedere (bineînţeles, mult mai controversat şi mai discutabil în epocă) al „importanţei" politice şi culturale, al reprezentativităţii şi legitimităţii simbolice, prin raportare la ansamblul corpului naţional.

Dincolo de aceste divergenţe confesionale, este aproape inutil să o mai spun, pentru intelectualii vremii cel mai important tip de solidaritate şi identitate colectivă era cel naţional, pe baze etnico-lingvistice herderiene. în această optică, biserica şi religia (la fel ca orice alt compartiment al vieţii spirituale) sunt în mod categoric subsumate naţionalităţii, îşi pierd autonomia, devenind, la fel ca istoria, tradiţia sau cultura, simpli factori de expresie ai principiului naţional.

Pentru a fi bine înţeleasă, perspectiva de mai sus trebuie con-textualizată în raport cu două realităţi şi procese de mare importanţă şi anvergură: a) dominanta religioasă a sensibilităţilor colective de tip premodern, tradiţional şi b) „criza bisericii" în epoca modernă.

In primul rând, trebuie reamintit faptul că naţionalismul modern, creaţie a elitei, vine nu numai în prelungirea firavei conştiinţe naţionale medievale, cărturăreşti şi voievodale (numită „conştiinţă de neam” în istoriografia românească), ci şi pe fondul solidarităţilor etnice şi comunitare de la nivelul mentalităţii ţărăneşti tradiţionale.238

Desigur, identitatea culturală a comunităţii ţărăneşti includea şi factorul etnico-lingvistic (adeseori regional-dialectal), numai

238 O mare eroare pe care o comite istoriografia noastră atunci când vorbeşte despre naţiunea medievală constă în slaba disociere între aceste două paliere distincte. Descoperind cu mare satisfacţie conceptul de „naţiune medievală”, apt să prelungească *ă rebours* obsesiile naţionalismului modern, istoricii români manifestă tendinţa de a îngrămădi sub această umbrelă încăpătoare orice element de specificaţie etnico-naţională, fie că aparţine nivelului culturii savante, politicii de stat sau sentimentelor populare „instinctive”. Or naţionalismul medieval, a cărui expresie se regăseşte în nomenclaturile universităţilor medievale sau în tendinţele politice, culturale şi religioase de fragmentare „naţională” a universalismului Republicii creştine, este cu totul altceva decât identitatea culturală a comunităţii săteşti tradiţionale. Această solidaritate colectivă arhaică nu este o realitate medie-

359

ca în acest plan el avea doar valoarea unei realităţi conştientizate colectiv în mod empiric, şi nu pe aceea a unui principiu ideologic, şi cu atât mai puţin metafizic, ca în cazul identităţii naţionale imaginate de romanticii herderieni. In schimb, la nivel ideologic, solidaritatea colectivă a satului tradiţional era structurată într-o măsură decisivă de factorul religios, de apartenenţa sa confesională. Pentru viaţa interioară a individului, credinţele religioase (care nu se suprapuneau întotdeauna în mod perfect peste religia „oficială”), tehnicile particulare prin

care cultura comunităţii sale făcea posibilă salvarea sufletelor - reprezentau aspectele cele mai importante, inclusiv din punctul de vedere al definirii identitare, şi nu destinul etnico-naţional, inexistent ca principiu ideologic.

Ca şi la nivelul naţionalismului modern, şi pentru identitatea culturală a comunităţii tradiţionale între religie şi naţionalitate există o legătură strânsă şi indisociabilă; numai că mentalitatea tradiţională profesează o ordine de priorităţi răsturnată. Biserica şi religia nu sunt expresii ale principiului naţional, ci, invers, confesiunea este elementul cel mai important, care ne defineşte, iar etnia este modul specific prin care se particularizează această condiţie esenţială. In asemenea circumstanţe, după cum a arătat, de pildă, Keith Hitchins, la mijlocul secolului al XVIII-lea ţăranul ardelean ortodox putea încă să manifeste sentimente de afinitate identitară mai puternice în raport cu sârbii ortodocşi, decât cu românii (de aceeaşi condiţie socială) greco-catolici.239

Pe acest teren fertil au putut să ia naştere „naţiunile-confe-siune" ale secolului al XVIII-lea, de tipul solidarităţii „iliri-ce" 240 £a şi naţionalismele moderne la momentul lor iniţial, şi aceste elaborate pre-herderiene sunt tot confecţii ideologice, vehiculate la nivelul culturii savante şi al elitelor; un rol important în agregarea lor îl joacă iniţiativa statului, care le originează prin acte juridice privilegiale de genul lui *Declaratorium Illyricum* vală, ci este proprie oricărei culturi folclorice, pre-moderne, putând fi întâl-nită la fel de bine în secolul al XVIII-lea, în Evul Mediu, în Antichitate şi, în general, în cazul oricărei populaţii „primitive", bazată pe o cultură orală. Abordarea ei îii afara unei perspective metodologice etnologice, de antropologie culturală, este lipsită de sens.

239 3: Hitchins 1987, pp. 59-60; 3: Hotea 1988-1991, p. 174.

240 Vezi 3: Turczynski 1976.

sau al Diplomei leopoldine a Unirii religioase, acte care îndeplinesc în cazul solidarităţilor respective şi funcţia de stereotipuri fondatoare. Dar, spre deosebire de naţionalismul herderian, aceste formaţiuni ideologice nu se bazează pe principiul metafizic al „poporului” (al cărui specific se exprimă prin mărcile sale etno-lingvistice), ci pe realitatea mult mai terestră şi mai empirică a dominantei spirituale de natură confesional-religioasă, activă la nivelul blocurilor de populaţie supuse procesului de redefinire identitară.

în cele din urmă, dincolo de multe alte considerente asupra cărora nu pot să stărui aici, criza generală a identităţii tradiţionale, provocată de impactul modernităţii, va face ca modelul de solidaritate de tip herderian să constituie un refugiu preferat de noile elite „naţionale”: aceasta, în raport cu alte soluţii, mai apropiate de un *statn-quo* şi o tradiţie (reală, nu inventată) contestate violent sub toate aspectele, soluţii de genul „patriotismului regional” (*Landespatriotismus*), a celui dinastic, juridic-con-stituţional sau a naţiunii-confesiune.241

în fine, cel de-al doilea element de referinţă care circumscrie relaţia dintre biserică şi naţionalitate, pe coordonatele subiectului care ne interesează, este reprezentat de fenomenul general al „crizei bisericii” în epoca modernă. Nu voi insista mai pe larg asupra lui, dat fiind că bibliografia care i-a fost consacrată (de pildă splendidul eseu al lui Alain Besancon) a făcut-o cu prisosinţă242, decât rezumând că respectiva criză conduce la o puternică laicizare a societăţii şi a conştiinţei individuale; nu atât prin progresele ateismului, cât prin zăvorârea definitivă a bisericii şi religiei în ţarcul strimt al unui exerciţiu duminical, practicat conştiincios, dar total detaşat de frământările vieţii cotidiene. In pofida respectului aparent de care se bucură în continuare ea şi slujitorii săi, biserica se separă de societate, iar locul proeminent pe care îl ocupa înainte, în fiecare ceas, în

sufletele oamenilor, este invadat treptat de un ansamblu confuz de credinţe păgâne, naţio-nalisme şi alte ideologii, prin care principii şi realităţi terestre, contingente, sunt transformate în obiect de veneraţie zilnică şi cult

241 Vezi 3: Hobsbawm, Ranger 1983; 3: Antohi 1994, p. 277.

242 3: Besancon 1992; vezi şi 3: Finkielkraut 1992, precum şi lucrarea clasică a lui Julien Benda (1927): 3: Benda 1993.

360

361

idolatru. Biserica însăşi, pentru a recâştiga atenţia credincioşilor astfel îndepărtaţi, se implică în problemele contingente ale societăţii, face politică, activism social şi militantism naţional, în-străinându-se însă pe această cale, prin propria voinţă, de singura şi adevărata ei menire. Cercul crizei bisericii se închide astfel definitiv, pecetluit cu propriile sale mâini.

Evident, dintr-o atare perspectivă, subsumarea bisericii şi religiei în favoarea naţionalităţii, etichetarea lor drept mărci distinctive ale identităţii naţionale de către intelectualii ardeleni de la începutul epocii moderne se înscriu firesc în cadrul larg al unei evoluţii generale şi se explică în lumina acesteia.

4.2. Reprezentarea relaţiei dintre biserică şi naţionalitate

Să urmărim în continuare, concret, modul în care reprezentările sociale cu privire la biserică şi religie se încorporează în procesul de auto-definire identitară a românilor ardeleni, prin intermediul temelor expresive care structurează aceste imagini.

Relaţia dintre biserică şi naţiune este subliniată frecvent în textele epocii prin motivul religiei ca reazem al naţionalităţii. Petru Maior pune la baza acestui raport caracterul naţional al bisericii la români, folosirea limbii vernaculare la oficierea serviciului divin, ca şi în literatura religioasă. Această particularitate se constituie, în opinia lui,

chiar într-un element de superioritate al românilor, în raport cu toate celelalte popoare creştine: „*Cu această fericire întrec românii pe toate neamurile creştine*, *greci*, *ruşi*, *sârbi şi ori de ce limbă popistaşi* [evident, în focul demonstraţiei Maior „uită" de reformaţi], *pentru că nici unii aceştia nu înţeleg cele ce se citesc în sfinta liturghie şi într-alte cărţi bisericeşti* [...]; *iară la români*, *care limbă o grăieşte mulţimea*, *aceeaşi este şi în cărţile bisericeşti*. „243

Ideea potrivit căreia de-a lungul timpului, şi până astăzi, biserica şi credinţa au constituit poate cele mai importante mijloace de conservare a limbii şi individualităţii etnice, de rezistenţă la presiunile deznaţionalizatoare se constituie într-un element de

243 1.4: Maior P. 1812, p. 333; 1.9: Maior P. 1970, II, p. 73.

analiză politico-istorică, dar şi într-un stereotip omniprezent al imaginii de sine. George Bariţ, de pildă, enumera, la loc de frunte, printre factorii care permit menţinerea unei vieţi naţionale la românii din Transilvania, biserica, apreciată drept „*cel mai puternic zid apărător al naţionalităţii românilor*" *244*; Gavril Mun-teanu crede şi el „*că românii existenţa lor sunt datori numai religiei*, *şi numai prin aceasta se vor putea ţine şi împotriva întâmplărilor ce viitorul ascunde în sânul său*" *245*; iar Papiu Ilarian scrie că, în veacurile trecute, strămoşii, confruntaţi cu oprimarea străinilor, „*mai aveau un adăpost în Biserică*, *unde-şi alinau rănile înfipte de barbarii străini*", credinţa, biserica şi limba fiind cele „*mai sfinte şi mai scumpe paladiuri a fiecărui popor*".*246*

După cum se vede şi din aceste citate, atunci când este vorba de relaţia lor cu naţionalitatea, între biserică (în calitate de instituţie) şi religie (înţeleasă drept credinţă) nu se operează vreo distincţie semnificativă. Acest lucru poate conduce însă, în anumite cazuri, la subminarea clişeului „biserica scut apărător al naţiunii". Tot Papiu Ilarian, de exemplu (şi nu numai el), este cel care face o critică aspră

la adresa „*popimii*” şi bisericii pentru lipsa lor de zel naţional. Instituţia respectivă a gestionat secole de-a rândul viaţa noastră spirituală şi culturală, s-a ocupat de şcoli şi de luminarea poporului, şi unde am ajuns în momentul de faţă? Obscurantismul domneşte în rândul naţiunii, iar biserica serveşte adeseori ca mijloc de infiltrare în rândurile noastre a intereselor străine, a tendinţelor de deznaţionalizare. Evident, o asemenea critică aspră, de natură să zdruncine un stereotip de bază al imaginarului colectiv, va provoca replici pe măsură, de pildă din direcţia episcopiei greco-catolice de Oradea, care se va simţi lezată de atacurile tinerilor contestatari din jurul lui Papiu.247

244 George Bariţ, „Românii şi maghiarismul”, în \.*2*: *Foaie pentru minte*, V, 1842, nr. 9, pp. 68-69.

245 Gavril Munteanu către George Bariţ, scrisoare din iul. 1846, publi cată în *1.6*-. *GBC* 1973-1993, VI, p. 211,

246 Al. Papiu Ilarian (în numele studenţilor români din Viena) către şi nodul episcopal greco-catolic, scrisoare din sept. 1850, publicată în 1.6: Pervain, Chindriş 1972,1, p. 210.

247 Corespondenţa lui Papiu cu Alexandru Roman (apropiat al episcopu lui Erdelyi) şi cu Iacob Mureşanu este extrem de lămuritoare în acest sens

(vezi 1.6: Pervain, Chindriş 1972, II, pp. 233, 304 sqq.).

Desigur, nu se poate spune că asemenea tentative critice vor reuşi să disloce o idee care se va perpetua şi pe mai departe în cultura română, mai ales că distincţia dintre biserică şi slujitorii ei (sau, şi mai simplu, dintre biserică şi ierarhia ei superioară) putea oricând să rezolve cu uşurinţă contradicţia.

In schimb, există o altă temă relativă la relaţia dintre religie şi naţionalitate, prezentă şi ea extrem de frecvent, care mizează tocmai pe diferenţa de substanţă dintre cele două elemente, etnie şi confesiune. După cum am văzut pe larg în capitolul referitor la problema rezistenţei la

deznaţionalizare, suprapunerea religiei cu etnia, ca factor de identificare naţională şi de asimilare în rân-dul străinilor, reprezintă un fenomen mult atacat atât de către intelectualii Şcolii Ardelene, cât şi de către generaţia romantică a lui Bărnuţiu.

Maior îi critică pe „*acei renegaţi*" care cred „*că cu religia se strămută şi naţionalitatea*" *249*; Bărnuţiu este de asemenea supărat pentru faptul „*că românului*, *dacă i se mută ritul*, *apoi nu mai voieşte a se ţine de român*", dar îi dezaprobă, pe baza unei argumentaţii extinse, pe cei care „*nu pot combina cum ar putea sase ţină cineva de români*, *fiind în privinţa religioasă mădular al bisericii reformate*, *şi nu voiesc a-şi aduce aminte că dacă au putut să fie romani în Italia capăgâni*, *cu atât mai vârtospot sase mărturisească de români astăzi şi aceia care poate ar ţine legea reformată*, *din pricină că reformaţii încă sunt creştini şi sectele religioase dimpreună cu disputele teologilor nu trebuie mestecate niciodată cu naţionalitatea*; *alta e naţionalitatea*, *sau naţie*, *sau neam*, *şi alta va să zică religie*, *au religiune*, *au lege*, *au credinţă*." *249* Bariţ conchide şi el, la 1846, în mod lămuritor: „*noi avem şipână acum atâta experienţă pentru ca să ştim osebi între limbă cu naţionalitatea şi între religie*".*250*

De ce această punctare apăsată şi adeseori repetată a distincţiei dintre religie şi naţionalitate, factori consideraţi cu alte ocazii de nedespărţit? Pentru că există, şi au existat adeseori în cursul

2481.5sMaior P. 1834, p. 32; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 233.

249 Simion Bărnuţiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului.

Prologus ga/*eatus*", în \.*1**Foaie pentru minte*, VI, 1843, nr. 4-5; 1.9: Bogdan-Duică 1924, pp. 213-214.

250 George Bariţ, „Reflexii la descrierea românilor prin D. [domnul] A.

Gerando", în *l. l'. F oaie pentru minte*, IX, 1846, nr. 6; 1.9: Bariţ 1962, p. 91.

istoriei, spun intelectualii ardeleni, mulţi români care au trecut la o altă confesiune, devenind calvini sau romano-catolici. Daca insistăm pe identificarea dintre religie şi naţionalitate, pe considerarea confesiunii ca marcă a identităţii naţionale, pe faptul ca nu poţi fi român decât dlică eşti de „legea românească” (ortodoxa sau greco-catolică) - atunci îi excludem automat pe romanii care au trecut la o altă confesiune din rândurile corpului naţional. Or Maior sau Micu, Bărnuţiu sau Bariţ vor tocmai contrariul. Ei îi critică virulent pe acei români care schimbându-şi confesiunea îşi abandonează şi naţionalitatea, încercând să le demonstreze acestora că este vorba de două lucruri complet difente şi ca poţi (şi trebuie) să îţi păstrezi identitatea etnico-naţională, chiar daca ai trecut la o altă credinţă.

Evident, respectivii intelectuali nu sunt prea încânţaţi nici de convertirea religioasă a conaţionalilor lor, dar trebuie spus ca, totuşi, mai ales în acest context, ei nu o condamnă prea aspru, ba uneori chiar deloc. O dată, pentru că este pur şi simplu o realitate, pe care nu poţi să o ignori, şi în al doilea rând pentru ca iluminismul, cel iosefm de exemplu, a sădit puternic în sistemul lor de credinţe lecţia toleranţei, mai ales a celei religioase. Daca un individ, uzând de libertatea conştiinţei sale, doreşte să treacă la o altă confesiune, este dreptul său, politic şi natural, sa o facă. Nu este însă permis din punct de vedere moral, cred intelectualii ardeleni, să îşi părăsească în aceste condiţii şi comunitatea naţională.

Fără îndoială că această distincţie între religie şi naţionalitate, operată în raport cu situaţia evocată, contrasta însă puternic cu alte sisteme de argumentaţie, care subliniau caracterul îndiso-ciabil al celor două planuri. S-ar fi putut spune, cel puţin sub raport teoretic, că acei români care îşi părăseau şi identitatea naţională ca urmare a trecerii la o altă confesiune, erau motivaţi la aceasta şi de presiunea ideologică a tezei conform căreia romanitatea se

suprapunea, în mod obligatoriu, peste cele doua confesiuni de rit oriental, de „lege românească”.

Ambiguitatea răspunsurilor formulate în epoca la întrebarea dacă poţi fi român în condiţiile în care eşti calvin sau romano-catolic, echilibristica riscantă asumată mereu de intelectualii ardeleni pe sârma tensionată a relaţiei dintre religie şi naţionalitate pot fi puse în evidenţă cu ajutorul a două documente contra-

364

365

dictorii. Primul dintre ele, testamentul autograf al lui Petru Maior (adică un text foarte important din punctul de vedere al vieţii interioare a semnatarului), instituie o bursă de studii în convieţui catolic din Târgu Mureş, pentru tinerii din familia sa, ori, în lipsa acestora, „*pentru oricare fii de români din ilustrul comitat de Turda*, *de preferinţă nobili*, *fie ei greco-catolici*, *fie romano-ca-tolici*”.*251* Rezultă că pentru Maior nu există o incompatibilitate între calitatea de romano-catolic şi cea de român; mai mult chiar (şi aparent destul de ciudat pentru autorul *Pro canonului*), ortodocşii, deşi sunt români, nu pot beneficia de fundaţia maioriană fapt care poate fi explicat şi prin dificultatea admiterii lor într-o instituţie de învăţământ catolică, dar şi printr-o analiză mai atentă a orientării identitare (naţională, confesională, socială) a lui Petru Maior.

Cel de-al doilea document, care ilustrează o perspectivă contrară, este o scrisoare expediată de locuitorii de confesiune ro-mano-catolică din Roşia Montană lui Avram Iancu, în ianuarie 1849, prin care aceştia (foarte probabil şi ca urmare a somaţiilor tribunilor români) îşi reafirmă loialitatea faţă de cauza imperială şi totodată îşi exprimă dorinţa de convieţuire amicală cu românii. Semnificativ este faptul că printre semnatarii scrisorii cel puţin un sfert poartă nume clar româneşti („Iosif Buzdugan”, „Al. Cornea”, „Ioan Dregan”), foarte probabil vorbeau româneşte şi ar fi putut fi socotiţi, fără nicio problemă, etnici români. Dar, în

virtutea apartenenţei lor la catolicism, ei se consideră, şi sunt consideraţi, drept membri ai unei alte comunităţi, străină în raport cu cea românească; în această calitate, tratează cu românii ca un grup din afara colectivităţii respective şi, fără îndoială, vor avea de suferit, alături de concetăţenii lor maghiari, germani sau cehi, consecinţele represaliilor moţilor, soldate, de pildă, în mai 1849, cu incendierea parţială a oraşului.252 Nu poţi fi în acelaşi timp român şi catolic - era morala de natură să le rescrie acestor confraţi rătăciţi şi indezirabili condiţia identitară.253

251 1.6: Maior P. 1968, p. 134.

252 Vezi 3: Dragomir 1965, pp. 153-154.

253 Vezi aceeaşi teză a incompatibilităţii dintre „romanitate" şi catoli cism în dezbaterile de idei ale perioadei interbelice, apărată cu vehemenţă de Nae Ionescu (2: Ionescu 1937 (1990), pp. 194-214; 3: Ornea 1995, pp. 91-94).

Oricum, toate aceste oscilaţii pe marginea relaţiei dintre religie şi naţionalitate, fie că subliniază distincţia dintre cele două elemente, fie că vor să consacre identificarea lor, pun în evidenţă subordonarea confesiunii în raport cu naţiunea, înlocuirea religiei, ca principiu ideologic şi determinantă identitară, cu principiul metafizic al etnicului. Naţiunea-etnie devine noul zeu al epocii modeme, pe care intelectualii romantici, marii preoţi ai noii religii, care i-au fasonat chipul şi i-au „recunoscut" sacralitatea - vor cu orice preţ să-l impună adoraţiei mistice, cotidiene, a mulţimilor.

Această credinţă păgână urmează să substituie vechea religie, uzurpându-i substratul emoţional şi forţa de convingere. După cum scrie admirabil Papiu Ilarian, traducând şi comentând după Desprez, „*patrioţilor români le place a admira în această credinţă populară cultul naiv al naţionalităţii şi*, *în ardoarea credinţei lor în o asemenea religiune*, *ei ar dori bucuros*, *cuget eu*, *a pune pretutindeni imaginea divului Traian în locul sânţilor bisericii lor* […];

*însăşi religiunea creştinească*n-aputut esula din mijlocul *românilor serbarea festelor romane*. *Atât e de vânjoasă*, *atât de nepieritoare e naţionalitatea română*!" *254* Biserica şi religia, mai slabe decât naţionalitatea, sunt definitiv aservite naţiunii şi nu au altceva de ales decât să se identifice total cu destinul acesteia.

4.3. Vechimea şi puritatea creştinismului la români, ca trăsături ale identităţii naţionale

Această identificare şi comuniune de soartă îşi asociază foarte de timpuriu un spectaculos mit istoric capabil să o legitimeze, ilustrat de motivul vechimii creştinismului la români. Vechimea naţiunii române, continuitatea sa şi puritatea originii sale romane trebuie să-şi găsească un corespondent perfect în atributele similare ale religiei românilor. Românii, „*precum cu viţa*, *decât toate neamurile sunt mai străluciţi*, *aşa şi cu vechimea cuceriei creştineşti nu de multe ghinte întrecuţi*" va scrie Petru Maior în 1813.255'

254 1.5: Papiu Ilarian 1852(11), pp. C-CII.

255 1.4: Maior P. 1813: „Cuvânt înainte"; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 165.

366

367

Se naşte astfel mitul poporului născut creştin, care şi-a primit credinţa de-a dreptul de la apostoli. Aşa precum în vinele noastre s-a transmis direct şi nealterat sângele romanilor, tot aşa creştinismul practicat de noi este continuatorul direct al învăţăturii predicate de înşişi ucenicii lui Cristos, transmisă în toată puritatea sa, fără nicio altă intermediere. „*Nici nu mă îndoiesc că strămoşii românilor* - afirmă acelaşi Petru Maior în *Istoria* sa bisericească, pandant firesc al celeilalte *Istorii*, naţionale-*precum sângele în vine*, *aşa şi credinţa lui Hs*. *în suflet de la Roma o au adus cu sine*, *în Dachia*, *şi aşa*, *între cetăţenii romani pe care* […] *i-afost trimis Traian în Dachia*, *unii au fost creştini*; *dintre care unii mai bătrâni poate că şi pe căpeteniile apostolilor*,

Petru şi Pavel, din faţă i-au cunoscut la Roma şi propovădui rea lor au auzit".*256*

Lipsa unor date „oficiale" referitoare la momentul creştinării românilor sau la persoana misionarilor care ar fi săvârşit convertirea acestora (precum în cazul germanilor, slavilor sau maghiarilor) este transformată într-un argument pozitiv în favoarea vechimii creştinismului la români; noi nu am avut nevoie de misionari care să ne creştineze, precum celelalte popoare, deoarece noi ne-am născut creştini, aşa am fost dintotdeauna257: „*Ba şi acela prea adevărat semn este cum că foarte de demult şi mai de la începutul propovăduilii evangheliei lui Hs., prin apostoli făcută, e primită între români credinţa cea creştinească, că niciun scriitor nu se află care să fi însemnat începutul întoarcerii românilor către credinţa lui Hs.*" *25s*

256 1.4: Maior P. 1813, p. 4; 1.9: Maior P. 1976, II, pp. 100-101.

Supplex-ul din 1791 formulase deja ideea, dar într-un mod mult mai pon derat: sub unnaşii lui Traian, „*mai ales în secolul al IV-lea*", în Dacia s-a răspândit „*credinţa creştină după ritul bisericii răsăritene*" (*1.1 iSupplex*

1791, în 3: Prodan 1984, p. 468).

257 Pentru aceeaşi idee în cazul lui Şaguna vezi 3: Hitchins 1995, pp. 286-287. Vasile Pârvan şi mai ales unii discipoli ai săi nu vor fi totuşi mulţumiţi nici măcar cu această prioritate, împingând obsesia vechimii şi mai departe, cu ajutorul teoriei monoteismului sau henoteismului cvasi-creştin al geţilor (vezi 2: Pârvan 1982, pp. 91-95). Desigur, în măsura în care erau indo-europeni, credinţa dacilor nu putea să se bazeze decât pe obişnui tul panteon tripartit al acestor populaţii (3: Dumezil 1993), dar acest lucru ţine deja de ştiinţa mitologiilor, şi nu de mitologizarea ştiinţei.

258 1.4: Maior P. 1813, p. 4; 1.9: Maior P. 1976, II, p. 100.

Peste câţiva ani, Dimitrie Ţichindeal va prelua teoria canonizată deja de Maior ca o certitudine, înlăturând total şi

puţinele semne dubitative pe care magistrul le mai formulase: „*unii din strămoşii noştri au primit credinţa creştinească din gura apostolilor Petru şi Pavel*, *la Roma*, *şi în zilele lui Traian împărat s-a adus aicea*, *în Dachia*: *în Bănat*, *în Ardeal*, *în Ţara Românească şi în Moldova*”.*259* Pe această bază, Ţichindeal argumentează o altă idee foarte importantă, aceea a purităţii creştinismului nostru: „*o credinţă ca aceea care fu primită din rostul* [= gura] *mai marilor apostolilor nu putea să nu fie prea curată şi de tot felul de smintele scutită*”.*260*

Pentru ca menţinerea acestei purităţi de-a lungul secolelor să fie plauzibilă, ei trebuie să i se adauge şi postulatul tradiţionalismului religios al românilor, al aversiunii lor faţă de orice schimbare, oricât de neînsemnată, în „lege”; evident, la acest capitol, observaţia etnografică empirică putea să furnizeze o bogată argumentaţie.

Bariţ apreciază ca pe o calitate această tendinţă conservatoare: este un lucru firesc „*dacă românul şi acum*, *ca şi odinioară*, *urăşte şi urgiseşte din suflet orice înnoire*, *cât de mică*, *în cele mai ne-nsemnătoare datini religioase*”.*261*

Este adevărat însă ca valorizarea pozitivă a respectivei înclinaţii putea să intre uşor în conflict cu criticismul iluminist, adversar al prejudecăţilor şi închistării în „datini învechite”. Numai că la acest capitol, intelectualii ardeleni preferau, în general, să sacrifice raţionalismul critic în favoarea tradiţionalismului istorist şi naţional. Petru Maior, la fel ca şi alţi intelectuali iluminişti, sâcâiţi totuşi de acest *tabu* al tradiţiei religioase, încearcă să se menţină la mijloc, între persiflarea voltairiană şi disciplina naţionalistă scriind despre „*strămoşeasca lege şi tocmeala cea bisericească*, *de care până astăzi foarte sunt alipiţi cu inima*

259 1.4: Ţichindeal 1814, p. 482: „învăţătură” [= morala] la fabula

„Rândunica şi celelalte paseri”; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 277.

260 *Ibidem*. La fabulistul bănăţean, teza purităţii credinţei noastre ser veşte, în subtext, şi ca argument legitimant al desprinderii de ierarhia sârbească; tendinţele noastre nu pot fi acuzate drept o inovaţie periculoasă, deoarece noi suntem infailibili în materie bisericească.

261 George Bariţ, „Ce este panvalahismul?", în *I. I'. Foaiepentru minte*,

VI, 1843, p. 42.

368

369

românii, *aşa cât şi de umbră în treaba aceasta încă se sparie*", în situaţiile în care se pune problema efectuării unor schimbări în domeniu.262 Deşi Maior aprobă, în mare, tendinţa conservatoare în discuţie, se simte totuşi, în acest pasaj, o certă ironie la adresa încăpăţânării tradiţionaliste a conaţionalilor săi.

4.4. Cele patru formule identitare ale pluri-confesionalismului românesc din Transilvania

Dincolo de toate aceste generalităţi cu privire la „biserica şi religia românilor", atunci când era vorba de o circumscriere mai exactă a problemelor concrete ale acesteia, se profila imediat o realitate extrem de diversificată în plan confesional, ilustrând la nivelul imaginii de sine motivul unei veritabile dezbinări a românilor, a voinţei lor naţionale, datorată certurilor religioase.

In afara despărţirii de bază în cele două confesiuni principale, peisajul ideologic religios era mult complicat de diversele curente existente în sânul acestora: tendinţa „latinizantă" (poate prea mult spus „ultramontană") la greco-catolici, ilustrată de episcopi ca Atanasie Rednic, Ioan Bob, Ioan Lemeny; cea de inspiraţie jansenistă şi galicană - pe filiera Grigore Maior, Petru Maior, Simion Bămuţiu -, la aceeaşi uniţi; la ortodocşi, de pildă la cei din Ungaria, grupurile apropiate de ierarhia sâr-beasc ă, favorabile menţinerii tradiţiei strict ortodoxe (în accepţiunea lor), adepte ale alfabetului chirilic şi adversare intransigente ale

greco-catolicismului; alte tendinţe ortodoxe, dimpotrivă, mizează pe apropierea de uniţi, cochetează cu ideea introducerii alfabetului latin şi a calendarului gregorian, aşa cum face Dimi-trie Ţichindeal în Banat sau chiar episcopul ardelean Vasile Moga. Chiar şi între aceste curente schematic înşirate aici, se profilează de fapt plaje intermediare de opţiuni mult mai diversificate.263

262 1.4: Maior P. 1813, p. 92; 1.9: Maior P. 1976, II, p. 133.

263 yezj cazu] iuj Moise Nicoară, ortodox care se distanţează iniţial de sârbi, apropiindu-se de Ţichindeal şi de episcopul unit de Oradea, revine apoi înspre sârbi, nu acceptă totuşi întru totul nici supremaţia ierarhiei de la

Sremski Karlovci, dar devine şi un duşman acerb al catolicismului şi chiar

Simplificând lucrurile, s-ar putea distinge trei formule confesionale principale (eventual patru), între care se desfăşoară o aprigă bătălie identitară, atât pentru conservarea şi promovarea identităţii proprii, cât şi pentru suprapunerea acesteia, într-o măsură cât mai mare, peste identitatea naţională.

Primele două sunt reprezentate de sistemele ideologice şi identitare legitimante ale celor două confesiuni, unită şi ortodoxă, care, în pofida curentelor din interiorul lor sau a proiectelor de unificare, ţin de fapt extrem de mult, şi nu vor să renunţe niciodată, la prezervarea individualităţii proprii, justificată dogmatic, istoric şi organizatoric.

A treia formulă, departe de a reprezenta o soluţie de compromis sau un liant care să atenueze divergenţele confesionale, nu face decât să introducă încă un concurent în ecuaţie şi să amplifice disputa. Această nouă expresie confesională, care ar putea fi numită a treia cale264, este destul de ambiguă şi, de aceea, greu de definit. Adepţii ei, de regulă greco-catolici (nu lipsesc însă nici ortodocşii), mizează în primul rând pe caracterul răsăritean al celor două confesiuni româneşti, găsind mai ales în rit, în obiceiuri şi parţial în dreptul canonic elemente comune de

identitate.265 Doresc o biserică naţională, care să nu fie nici „catolică”, nici „ortodoxă”, ci mai mult „românească”. Dar prin termenii de al greco-catolicismului. Motivat de naţionalismul său, el „ţine” inclusiv pe plan confesional numai „cu românii”, practic însă intră în conflict ideologic cu toate expresiile confesionale concrete la care subscriu efectiv conaţionalii săi (vezi 1.9: Bodea 1943; 3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994, pp. 126-129).

264 Formulă identitară de mare viitor în imaginarul social românesc.

265 La momentul respectiv, greco-catolicii se aflau din punct de vedere

„logic” pe o poziţie mai avantajoasă decât ortodocşii în promovarea for mulei unei „noi biserici”, naţionale. Dacă vreţi să schimbaţi cevale spun ei ortodocşilor - şi prin această inovaţie să ajungem la noua formulă a bi sericii naţionale, voi nu aveţi altceva de făcut decât să unnaţi exemplul nos tru, adoptând Unirea religioasă, care păstrează caracterul răsăritean al ritu lui, dar se îndepărtează şi de ortodoxia slavizantă, reprezentând astfel, prin excelenţă, o „a treia cale”, specifică numai nouă, naţională, românească.

Evident, ortodocşii ripostează, mai ales pe măsură ce statutul bisericii lor se ameliorează, fie insistând pe caracterul „catolic” al Unirii, fie construindu-şi propria teorie a specificităţii naţional-confesionale şi invitându-i pe uniţi să

(re) vină ei la biserica strămoşească, întărind astfel caracterul ei naţional. Argumentând pentru mitropolia ortodoxă românească, fruntaşii bănăţeni vor

370

371

„ortodox” şi „catolic” ei fac trimitere aici în primul rând la relaţia de dependenţă formală a celuilalt faţa de mitropolia sârbeas-că de Sremski Karlovci sau arhiepiscopia romano-

catolică (maghiară!) de Esztergom, şi nu la fondul dogmatic al confesiunii proprii.

în fapt, promotorii acestei formule, de obicei oameni ai bisericii, nu concep să renunţe la acest nucleu dogmatic al credinţei lor, care, desigur, este cel mai important sub aspect religios şi care furnizează, totodată, principalul element de identitate al confesiunii respective. Mai mult (şi ca expresie simbolică de neocolit a acestui fond dogmatic), ei nu vor să rupă total nici relaţia cu autoritatea spirituală supremă: unirea cu Roma pentru greco-catolici, comuniunea cu Patriarhia de Constantinopol şi restul lumii ortodoxe pentru ceilalţi.

De aceea se poate spune că fiecare dintre promotorii celei de-a treia căi confesionale, fie ei ortodocşi sau uniţi, îşi imaginează de fapt realizarea ei practică prin trecerea celorlalţi în rândurile sale, urmând ca primitorii să îşi păstreze şi să confere noii biserici fondul dogmatic, debarasându-se numai de elementele exterioare „extremiste" („latinizante" sau „slavizante") şi de relaţia de dependenţă faţă de o autoritate ierarhică străină (de nivel mediu, nu suprem), maghiară sau sârbească.

Evident, trebuie adăugat faptul că sub raport religios, dogmatic - singurul care putea fi luat în considerare dacă era vorba, totuşi, de religie, şi nu de ideologia naţionalistă -, ipocrita problemă a „unificării confesionale", a bisericii naţionale, nu se putea rezolva practic decât printr-una din soluţiile existente la nivelul realităţii istorice: sau înghiţirea unei confesiuni de către cealaltă, sau păstrarea nealterată a integrităţii şi identităţii fiecăreia.266 Din acest punct de vedere, spre deosebire de adepţii uniiinvoca la rândul lor un raţionament foarte solid: în biserica ortodoxă, ne-existând mi cap vizibil al acesteia, ca la catolici (capul nevăzut al Bisericii fiind Isus Cristos) această situaţie favorizează constituirea unor biserici naţionale, particulariste, cu conducere proprie, aflate într-o relaţie directă de „supunere" şi comunicare numai cu divinitatea (vezi

UxPetiţie octombrie 1849, în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 624-625).

266 „Reunificarea” forţată a bisericii unite cu cea ortodoxă în 1948, dar şi supravieţuirea subterană şi reapariţia după 1989 a greco-catolicismu-lui au ilustrat convingător aceste două soluţii. Iar în ceea ce priveşte idealul ficării religioase propriu-zise, promotorii „celei de-a treia formule confesionale” (concepută de fapt ca o modalitate de promovare a propriei identităţi religioase, unită sau ortodoxă) au produs nu numai dovada confesionalismului şi ataşamentului faţă de credinţa lor religioasă, ci şi pe aceea a unui pragmatism şi simţ superior al realităţilor epocii.

Au existat şi proiecte care urmăreau o unificare pe baze strict naţionale, şi nu religios-dogmatice, realizată prin fuzionarea celor două confesiuni româneşti. Ele ar putea ilustra o a patra tendinţă, deşi este adevărat că aceasta se conturează destul de greu, deoarece, pe de o parte, acţiunea (şi uneori chiar persoana) promotorilor ei se confundă cu cea a aderenţilor celei de-a treia cai, iar pe de altă parte, baza sa este compusă întotdeauna din indivizi izolaţi sau din câte o mână de intelectuali, lipsiţi de putere efectivă la nivelul structurilor bisericeşti şi motivaţi de conjuncturi şi intenţii strict politice.

Asemenea planuri vor apărea în ambianţa politicii anti-papale a iosefinismului, dar mai ales în timpul revoluţiei de la 1848, când formula bisericii naţionale vine să completeze restul ansamblului instituţional proiectat de lideri pentru mult-visata comunitate românească autonomă. Mitropolia românească, beneficiind de un soi de autocefalie şi încoiporând în cuprinsul său toate episcopiile româneşti din monarhie, ortodoxe şi unite, reprezenta formula instituţional-organizatorică socotită aptă să rezolve această problemă.267

Pe cine avea să pomenească acest mitropolit (mai mult funcţionar administrativ decât sacerdot învestit cu har divin) în rugăciunile sale, sau cum avea să administreze el

taina împărtăşaniei reprezentau pentru liderii politici de la 1848 simple subtilităţi teologice inutile, fără nicio legătură cu adevăratele probleme ale naţiunii.268 Numai că în absenţa acestor „fleacuri” teologice (care ecumenic, dacă el nu este cumva o simplă utopie, atunci realizarea sa ramâne toUişi de domeniul unui viitor destul de îndepărtat; cf. o autoritate in materie, Papa Ioan Paul al II-lea (3: Ioan Paul al H-lea 1995, pp. 177-186).

267 Vezi 3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994, pp. 64-96: „Naţiune şi confesiune în secolul al XVIII-lea: opţiuni şi preocupări pentru reunificarea ecleziastică a românilor ardeleni”; pp. 97-188: „Naţiune şi confesiune în

Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române.”

268 Nici găsirea unei persoane care să se preteze la un asemenea rol nu reprezenta o sarcină mai uşoară. De-a lungul timpului, diverşi intelectuali,

372

373

constituiau totodată fundamentul identităţilor confesionale), biserica şi religia îşi pierdeau total adevăratul lor conţinut, devenind simple anexe ale ideologiei naţionaliste, cu rolul propagandistic269 de a-şi conduce credincioşii nu atât spre salvarea sufletelor şi împărăţia lui Dumnezeu, cât spre împlinirea destinului naţional.270

Să vedem în continuare cum se manifestă identităţile acestor formule confesionale, ca şi raportul lor cu imaginea de ansamblu a identităţii naţionale, urmărind motivele expresive şi temele justificative care le ilustrează.

unii dintre ei foarte „laici” (Samuil Micu, Petru Maior, Moise Nicoară, Gheorghe Lazăr, Siniion Bărnuţiu), vor fi imaginaţi de către tovarăşii lor de idei drept candidaţi la înalte demnităţi ecleziastice (vezi 3: Păcurariu 1981; 3: Bârlea 1987; 3: Păcurariu 1992; 3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994) chiar dacă era limpede că respectivii nu ar fi putut obţine niciodată nu numai aprobarea forurilor politice

(conform procedurilor legale), dar nici măcar alegerea de către propriile sinoade bisericeşti. Iar Andrei Şaguna, atunci când i se va propune, în 1850, să treacă împreună cu întreaga sa biserică la greco-catolicism, realizând astfel unitatea confesională a românilor şi devenind mitropolitul naţional al acestora va refuza cu indignare o asemenea „vânzare" a credinţei sale (vezi 3: Bârlea 1987, pp. 239-243). Pentru raportul naţionalism confesionalism în cazul lui Şaguna, raport net înclinat în favoarea celui de-al doilea element, cf. 3; Hitchins 1995, pp. 205-206, 247, 286, 323: „*el nu a apreciat natura atotcuprinzătoare a ideii de naţionalitate sau a statului modern*. *într-un fel*, *el era opus ambelor*, *pentru că a continuat să gindească în termenii unor categorii separate*, *cum sunt Biserica şi statul şi naţiunea*, *fiecare cu drepturi şi o menire proptii*, *prin care se distinge de celelalte*. *Nu este de mirare*, *deci*, *că subordonarea Bisericii faţade naţiune l-a surprins ca fiind nefirească*"; „*Şaguna privea ideea naţională* cu o detaşare care le era total străină unor oameni ca Bărnuţiu şi Raţiu. El nu putea împărtăşi credinţa lor în ea ca fiind cheia dezvoltării umane, pentru că acesta era rolul pe care el îl atribuia religiei creştine."

269 „*Preoţi*, *cu crucea-n frunte*! *căci oastea e creştinăJDeviza-i liber tate şi scopul ei preasint*" vezi *Răsunetul* lui Andrei Mureşanu, în 1.8: Mureşanu A. 1988, p. 34.

270 Pentru romanticii mesianici, influenţaţi de socialismul creştin al lui

Lamennais, veritabilă „teologie a eliberării" de la începutul epocii moderne

(vezi 3: Breazu 1973), nu putea exista nicio contradicţie între cele două obiective, câtă vreme voinţa „poporului" era voinţa lui Dumnezeu. Reali zarea destinului naţional însemna îndeplinirea planurilor divine, iar mântuirea colectivă nu era posibilă decât în cadrul şi prin intermediul corpului mistic al Naţiunii.

4.5. Formula identitară greco-catolică în mod firesc, greco-catolicismul îşi construieşte schema identitară bazându-se în primul rând pe argumentarea actului unirii cu Roma, pe sublinierea unor note „latinizante”; în mod inexorabil, numai acest element poate să-i pună în evidenţă caracterul aparte, nota specifică, deoarece celălalt aspect, anume ritul răsăritean, nu face decât să sublinieze asemănarea cu ortodoxismul, şi, de aici, să îi pericliteze identitatea sa distinctă.271

Continuând tradiţia considerentelor pragmatice care i-ar fi motivat pe semnatarii documentelor de unire de la începutul secolului al XVIII-lea, episcopul Inochentie Micu, la 1735, insistă asupra avantajelor de ordin politic, cultural, de statut juridic pe care trebuie să le procure Unirea religioasă populaţiei româneşti: „*Naţiunea română*, *unindu-se cu Biserica Catolică*, *a înlăturat orice scădere care o împiedica a ajunge la oficii publice*, *iar prin diploma leopoldină a fost făcută capabilă de orice dregătorie publică*.” *211*

Aceste avantaje de ordin naţional fără nicio legătură cu fondul spiritual al Unirii religioase vor fi recunoscute, în general, de toată lumea, chiar şi de către cei care mai târziu vor contesta greco-catolicismul din alte considerente. Papiu Ilarian, de exemplu, care, spre deosebire de Micu, va nega faptul că unirea cu Roma ar fi adus românilor vreo îmbunătăţire de ordin politic, admite cel puţin existenţa unui progres cultural incontestabil, pe care ea l-ar fi făcut posibil: „*Prin uniunea cu biserica Romei*, *deşi rămase numai pe hârtie ecaretatea politică e bisericească promisă prin diplomele împărăteşti*, *se deschide totuşi o nouă epocă pentru cultura intelectuală*” ’.273

271 Aşa se explică de ce în momente mai dificile, când identitatea îi este ameninţată, greco-catolicismul pune un accent suplimentar pe relaţia cu

Roma, pe dimensiunea sa „catolică”, pentru a evita dizolvarea specificului său în ortodoxie. Este şi cazul situaţiei sale în perioada comunistă şi postcomunistă.

272 \J-. *Memoriu 1735*, în 1.9: Păcăţian 1904, p. 60.

2731.5: Papiu Ilarian 1852(1), pp. 195-196. Este, de altfel, o concluzie cu privire la „foloasele” aduse românilor de către Unire pe care istoriografia

374

375

Numai că apartenenţa la greco-catolicism nu se identifica, pentru credincioşii respectivi, doar cu accederea la un statut politic şi cultural mai bun, ci reprezenta în primul rând un factor de identitate religioasă, confesională. Altfel, mai ales pe măsură ce diferenţele de statut dintre uniţi şi ortodocşi se vor stinge treptat (sau, după părerile unora, nici nu existaseră practic vreodată), s-ar fi putut spune că Unirea religioasă nu-şi mai găseşte nicio raţiune de a mai fiinţa.

Din asemenea considerente, cum era şi firesc, greco-catoli-cismul îşi construieşte un sistem auto-legitimant bazat îndeosebi pe argumente de natură ideologică, îşi rataşează o istorie justificativă, inclusiv prin imaginarea unei maniere specifice de raportare simbolică la interesele Naţiunii.

Astfel, greco-catolicismul ţine să se prezinte pe sine, în primul rând, ca o modalitate de subliniere a identităţii noastre occidentale, în al doilea rând, asociază respectivului element ideea descendenţei latine, fundamentând simbolic aceşti doi factori definitorii ai identităţii noastre comunitare prin metafora ataşamentului românilor faţă de Roma. De pe această poziţie, se combate asumarea identităţii de tip răsăritean (suprapusă cu ortodoxia), polemică vizibilizată îndeosebi prin atacurile la adresa „grecilor”.

Pentru tendinţele de combatere a identităţii răsăritene, „grecii” constituie o bună ţintă concretă în secolul al XVIII-lea şi la începutul celui următor, datorită faptului că pot fi incriminaţi în raport cu aluzii negative contemporane: dominaţia lor culturală asupra Principatelor şi fanariotismul, dar şi concurenţa cultural-lingvistică şi economică dintre

comunităţile româneşti şi greceşti din Braşov ori din Pesta. Evident, aceşti „greci” sunt mai mult o metaforă conjuncturală, ostilitatea faţă de ei fiind de fapt potenţată de adversitatea la adresa caracterului lor „oriental”, suprapus confesiunii ortodoxe, adversitate asumată în numele apărării identităţii apusene, marcate de Roma şi de catolicism. Când „grecii”, acest inamic necesar, vor diminua ca prezenţă concretă, imaginea ostilă la adresa identităţii răsăritene va tranzita mai ales în direcţia sârbilor şi a ruşilor, ca simboluri ale ortodoxiei şi identităţii confesionale adverse.

şi cultura naţională o vor perpetua aproape neschimbată, ca în atâtea alte cazuri, de la Papiu şi ceilalţi romantici, până azi.

La 1746, Gherontie Cotore ilustrează perfect această multiplă legitimare ideologică a greco-catolicismului, prin scrierile sale de tendinţă latinizantă.274 Mai întâi, el operează suprapunerea Unirii religioase peste ideea originii latine: „*Şi cunosc cum că n-am avea ocă a ne despărţi de Biserica Râmului*, *fiind şi noi sânge adevărat a râmlenilor*, *cu cit că strămoşii noştri*, *în vremea împăratului Traian*, *de-acolo s-ar fi prelins în părţile acestea*” *P*-Pe urmă, accentuează dramatic motivaţiile necesităţii delimitării de „greci”: ei au fost pedepsiţi de mânia divină, prin căderea Constantinopolului sub turci, tocmai ca urmare a ruperii lor de Biserica-mamă a Romei.276 Şi noi am fost pedepsiţi tot datorită acestei schisme, ea fiind cauza decăderii în care se află astăzi naţiunea noastră. Singura şansă de recâştigare a graţiei divine este revenirea în sânul bisericii romane, altfel ne vom pierde şi sufletele, pe lângă necazurile pământeşti: „*Şi grecii nu se pedepsiră pentru alta fără numai pentru că s-ar fi despărţit de Biserica Râmului* […] *iară nici neamul nostru căzu sub robia păgânilor pentru alta*, *fără numai pentru această tăiere* […] *De aceasta să-ţi aduci aminte*, *o*, *neam oarecând vestit*, *ca nu cumva înşelân-du-te cu alniciile grecilor* […], *cu împărăţia cea lumească să pierzi*,

după alte pedepse ce-ţi sunt în grumaz, *şi împărăţia cerească*, *la care vei ajunge fără de nicio îndoială de vreme ce te vi-mpreuna iarăşi cu capul Bisericii*, *de care te-ai despărţit prin înşelăciunea grecilor*" *r11*

Petru Maior speculează şi el antagonismul dintre Răsărit şi Apus, dintre „grecii" invidioşi şi corupători şi „italianii" sau „latinii" care ne sunt fraţi, şi cărora nu putem decât să ne alăturăm, sub umbrela aceleiaşi identităţi religioase şi de civilizaţie. Răul

274 Gherontie Cotore, *Despre schismăticia grecilor*, idem, *Despre articuluşuiile cele ele price* 1746 (fragmente în 1.9: Comşa 1944, pp. 94-98).

275 *Ibidem*, p. 96.

276 Este vorba, probabil, de un mit confecţionat în mod deliberat de către Contrareformă, atât pentru a-i atrage pe ortodocşi la Unire, cât şi pen tru a „disculpa" Occidentul şi catolicismul de „vina" de a-i fi „abandonaf'

în mâinile păgânilor pe fraţii lor creştini ortodocşi. Este aceeaşi veche şi penibilă poveste, ilustrare a temei „mizerabilismului" popoarelor mici, în care Occidentul, ca şi la lalta, îi „abandonează" pe răsăriteni în ghearele barbariei.

277 1.9: Comşa 1944, pp. 96-98.

376

377

care ne-a smuls vremelnic, prin intrigile străinilor, din sfera de civilizaţie căreia îi aparţinem în mod firesc, este originat de Maior în momentul legendarei abandonări a alfabetului latin în favoarea celui chirilic, semn grafic care se suprapune însă peste identitatea confesională. Evident, „urgia grecilor" este cauza acestei rătăciri, mitropolitul Theoctist nefiind decât unealta interesată a acestora. Multhulitul ierarh scrie Maior „*socoti cade vor mai ţine românii slovele cele latineşti*, *având şi italianii aceleaşi slove*, *vor scrie aceştia cărţi în partea făcutei uniri*, *care citindu-le românii*, *se vor pleca a se uni cu romanii şi cu ceilalţi*

italiani, *ai lor fraţi*, *şi aşa va scădea treaba grecilor* […] *Neîndoit lucru este că izvorul a toată nefericirea românilor se trage din urgia grecilor şi*, *după dânşii*, *a sârbilor*, *cea asupra românilor şi a tuturor italianilor*"? *1*%

In acelaşi spirit, Samuil Micu încearcă să confecţioneze o istorie a (să-i spunem) „greco-catolicismului" românilor chiar înainte de 1700, în ideea că respectiva confesiune, identificată, desigur, destul de confuz, a reprezentat dintotdeauna adevărata noastră biserică. In secolul al XVI-lea, spune Micu, în timpul Reformei religioase „, *precum catholicii cei de legea latinească multe goane au păţit*, *aşa şi românii*, *că se nevoia domnii Ardealului ca de tot să stingă credinţa catholicească şi să aducă şi pe români la eresul calvinesc*"; evident, „românii *au rămas neclătiţi în credinţă*, *mai voind orice rău să păţească*, *decât să se lepede de credinţa cea veche părintească*" *'*.279

Incercând să delimiteze sfera identităţii lor confesionale, Micu îi pune pe români alături de romano-catolici, în lupta lor comună împotriva reformaţilor, la fel cum înainte fuseseră alăturaţi în mod analog, împotriva „schismei" greco-ortodoxe. Afinitatea imaginată de cărturarul ardelean merge până într-acolo încât vorbeşte de „catholicii cei de legea latinească", sintagmă de natură să-i delimiteze pe aceştia de români, care ar fi deci „catolicii" de legea grecească, în condiţiile în care aceste denominaţii se referă la biserica românească tradiţională, ortodoxă, a Ardealului, din secolul al XVI-lea!

Această imprecizie paradoxală a noţiunii de „catolic" (bazată pe sensul etimologic, originar, al termenului) nu era deloc neobişnuită în vocabularul confesional al epocii, din moment ce şi autorii proiectului ortodox de unificare bisericească din 1798 propuneau ca noua structură ecleziastică să se numească „*biserică răsăriteană de rit grecesc ortodox adică catolic*", 280 Numai că la greco-catolicii care o promovează, ea exprimă şi o conotaţie latinizantă, menită să sublinieze faptul că biserica

românească, în pofida unor accidente trecătoare, a fost dintotdeauna „catolică”, adică unită cu biserica Romei, de la care îşi trage originile.

Valoarea identitară a „catolicismului” uniţilor români este promovată şi de către urmaşii Şcolii Ardelene, la jumătatea secolului al XIX-lea. Theodor Aaron, de pildă (continuator al polemicilor filologico-naţionale ale lui Petru Maior şi viitor canonic al capitlului lugojean), traduce în 1847, în *Organul luminării*, un material referitor la relaţia dintre romano-catolicism şi greco-ca-tolicism, pledând pentru identitatea de esenţă dintre cele două confesiuni; diferenţele de rit trebuiesc respectate, dar fondul credinţei, adică aspectul dogmatic, este comun. într-o epocă marcată de diferende confesionale, dar şi de proiecte de unificare pe baze naţionale, Aaron încearcă să revalorizeze semantismul termenului de „catolic”, indispensabil identităţii confesiunii sale: „*La români*, *cuvântul* «*catolic*» […] *deveni a fi uzuat în batjocura celor simpli*, *sau*, *mai bine*, *celor orbiţi*; *în Ungaria*, *românii bănăţeni uniţi*, *zicându-le sârbii întru batjocură că sunt catolici*, *se simţesc înjuraţi*”.*2U* Evident, Aaron condamnă această mentalitate, ară-tând că atributul care denotează adevărata condiţie identitar-religioasă trebuie asumat fără niciun fel de complexe.

Tot în paginile *Organului luminării*, Timotei Cipariu, redac-torul-şef al gazetei, contribuie de asemenea la confecţionarea unei identităţi istorice greco-catolice, scoţând în evidenţă apropierile noastre de catolicismul apusean, care să jaloneze o tradiţie a afinităţilor şi bunelor relaţii reciproce. Trecerea la catolicism sub Ioniţă cel Frumos, căsătoriile dintre voievozi români şi doamne catolice, existenţa unor episcopii de rit latin la Argeş, Milcov

278 1.9: Maior P. 1812, pp. 328-329; 1.9: Maior P. 1970, pp. 68-69.

279 Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796), în

1.9: Fugariu 1983,1, p. 231.

280 3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994, pp. 83-87,116-119 (cu biblio grafie pentru momentul 1798).

281 Theodor Aaron, în \. *l*:*Organul*, I, 1847, nr. 52, p. 291.

378

379

sau Severin reprezintă câteva asemenea repere, invocate în vederea legitimării ideologice a specificului şi identităţii confesionale, prin raportare la trecutul istoric şi destinul naţiunii.282

4.6. Formula identitară ortodoxă

Ortodocşii se aflau într-o postură mai favorabilă decât uniţii în ceea ce priveşte legitimarea schemei lor identitare. Apelul la tradiţie, în virtutea caracterului ortodox al bisericii româneşti până în secolul al XVHI-lea, reprezenta un argument foarte solid, de natură să identifice trecutul istoric al românilor cu condiţia lor ortodoxă. De asemenea, faptul că în Principate domnea aceeaşi confesiune constituia o altă evidenţă legitimantă de mare importanţă.

în aceste condiţii, nesimţind nevoia să-şi construiască un trecut mai mult sau mai puţin imaginar în aceeaşi măsură ca şi uniţii, ortodocşii îşi afirmă identitatea mai ales prin confruntarea ideologică, pe coordonatele prezentului, cu greco-catolicii. Trebuie demonstrat că opţiunea confesională a acestora reprezintă de fapt o desprindere din coipul şi tradiţia bisericească a românilor, iar rezolvarea divergenţelor religioase nu se poate realiza decât prin revenirea lor la ortodoxie. Faptul că şi uniţii au acelaşi rit şi aceeaşi „lege” răsăriteană constituie o justificare în plus în acest sens şi poate uşura întoarcerea lor la matcă.

Promotorii identităţii ortodoxe se consacră aşadar în primul rând combaterii argumentelor aduse în favoarea Unirii religioase, în mod semnificativ, în timp ce uniţii sunt de regulă în defensivă, îşi apără propria opţiune căutând motivaţii în acest sens, ortodocşii se află de obicei în ofensivă, se ocupă mai mult cu demontarea apărării adverse, decât cu relevarea propriei specificităţi. Ei nu au

de ce să se apere, dat fiind că, în opinia lor, reprezintă o realitate organică, naturală, crescută laolaltă cu naţiunea, şi nu o opţiune asumată în mod deliberat la un moment dat.

282 Timotei Cipariu, „Care e cartea mai veche românească?", în *ibidem*, II, 1848, nr. 54, p. 304. Pentru edificarea unei identităţi greco-catolice la românii bihoreni vezi 3: Barbu 1992.

Moise Nicoară oferă o pledoarie completă în acest sens. Mai întâi, el combate teza avantajelor politice şi matenale pe care le-ar fi adus românilor Unirea religioasă, încercând astfel sa o priveze de justificarea ei originară. Dialogând cu un interlocutor imaginar, partizan al Unirii, intelectualul arădan îl întreabă retoric: „*cât folos au tras românii prin unire şi în ce sta folosul acela*? [...] *Câţi români uniţi cunoaşte în dregătorii >nal mari*, *ci şi în aste mai mici*, *precum la varmegii*? [...] *Este* f *toata Ţara Ungurească sau şi în Ardeal numai un rumân unit care să fie domn pământenesc*, *care să poată face cinste neamuU1 ruminesc şi sa-i fie spre ajutor*? *Niciunul nu-ţi poate spune*." Dimpotrivă, crede Nicoară, întorcând total argumentaţia adversarilor săi, înainte de Unirea religioasă existau în Bihor români în funcţii importante, pe când acum nu se mai află niciunul.283

Pericolul Unirii religioase vine în primul rrâ1" din ceea ce s_ar putea numi (ca să utilizez o sintagmă consacrata astăzi) caracterul ei anti-românesc. Ea nu este decât o diversiune prin care străinii urmăresc să-i deznaţionalizeze pe ron>am> pentru ca toţi greco-catolicii de o anumită condiţie trec de fept 'a romano-ca-tolicism, iar pe urmă se maghiarizează sau se germanizează. Nicoară atacă aici extrem de violent tocmai componenta „latinizantă" a confesiunii unite, element prin care adepţii ei se apropie de inamicii noştri naţionali şi sfirşesc prin a „ asimilaţi. Intr-o asemenea concepţie, ortodoxia se identifică total cu romanitatea, iar greco-catolicismul cu străinii, punându-se

astfel bazele unei idei de mare viitor, aceea a naţionalismului ortodox.

„*Românii dintre aceia uniţi* - scrie Nicoară, *toţi care învaţă şi se procopsesc*, *sau învaţă numai meşteşuguri*, *în ce dată s-au dezbrăcat de haina cea strămoşească a neamului românesc* [...], *îndată părăsesc biserica rumânească*, *se duc numai în satul sau oraşul cel mai dintâi*, *nu numai părăsesc biserica rumăneas-că unită*, *ci se leapădă cu totul de legea sa*?*' zicând sau fiind învăţat din copilărie unul ca acela că legea lui e totuna cu cea popistăşească*, *aşa nici nu va să ştie de biscnca sa cea rumâ-neascâ*, *ci fuge de ea şi se duce la cea popistaseasca*. *De unde asta urmează ca el să nu fie mai mult drept socotit rumân*, *şi aşa lepădându-se de lege*, *se leapădă de sângele său cel dulce şi de*

1.9: Bodea 1943, p. 364.

380

381

neam [...]; *şi unde ai văzut un rumân unit să ieie o rămână*? „284 Căsătoria cu o femeie străină va pecetlui astfel deznaţionalizarea sa.

Nicoară încearcă să aducă şi argumente de natură teologică, ţinând de specificul religiei catolice, pentru a-şi susţine filipicele anti-unite. „*Legea lui* [a catolicului] *îl învaţă că naintea lui Dumnezeu nimenea nu e plăcut şi nimenea nu se va mântui*, *care nu este în legea lui popistăşească şi nu crede într-însa*. *Pentru aceea ai putut lua sama ce n-au făcut şi nu fac ei*, *doară vor face pe toţi românii popistaşi*" *2ii*

Pe această filieră ortodoxă, identificată strict cu interesele naţionale, Nicoară ajunge să cultive, inclusiv din punct de vedere ideologic, ideea apropierii de coreligionarii de altă etnie, cum ar fi sârbii sau ruşii.286 Rolul ruşilor de protectori ai ortodoxiei (cel puţin în virtutea forţei lor, dacă nu şi a altor considerente) este invocat în spiritul tradiţiei legăturilor ideologice şi confesionale dintre ortodocşii ardeleni şi Rusia, pe parcursul secolului al XVIII-lea287:

„*rumânii aceia care s-au dus în ţara muscă-leascâ în aşa bună stare sunt acolo*, *cât sunt regimenturi întregi numai tot de rumâni*”.*2*** Ei se găsesc acolo în situaţii foarte înalte, afirmă Nicoară, ceea ce contrastează cu discriminarea lor din acest punct de vedere în monarhia austriacă. în plus, „*când au fost rumânii goniţi pentru lege*, *mai vârtos în Ardeal*, *atunci muscalii totdeauna îi ajutora*, *aşa cât un vlădică din Ardeal abia au scăpat din fugă la muscali de moarte*”.*2*9*

284 *Ibidem*, p. 365.

285 *Ibidem*, p. 354.

286 Dacă îmi este iertată comparaţia, aş afirma că o motivaţie asemănă toare a determinat, în anii din urmă, luările de poziţie ale lui Corneliu Vă dim Tudor în favoarea sârbilor bosniaci.

287 Vezi 3: Dragomir 1914; 3: Dragomir 1917. Pentru relaţiile cu sâr bii: 3: Anuichi 1980.

288 1.9: Bodea 1943, p. 355.

89 *Ibidem*. La bătrâneţe, Nicoară va ajunge chiar să trimită memorii diplomaţilor ruşi, prezentându-şi acţiunea „politico-religionară” din tinereţe şi solicitând ajutorul Moscovei în apărarea românilor ortodocşi bănăţeni (vezi *l*. *liMemoriu 1847 Rusia*, în *ibidem*, pp. 404 sqq). Problema „ajutorului rusesc” solicitat de românii ardeleni, motivat şi prin afinităţile religioase, se va pune cu mare dramatism şi la 1848-1849. Pentru felul în care

Dacă greco-catolicii se puteau reconforta mental prin faptul că în spatele lor se afla „Roma”, identitatea occidentală, „italienii” etc, ortodocşii simţeau şi ei nevoia de a invoca, în momente de criză spirituală, asemenea solidarităţi confesionale, legate de identitatea răsăriteană, de moştenirea bizantină, de Constanti-nopol, Ierusalim sau Moscova.290

Evident, din alte considerente, politice şi naţionale, această apropiere putea să fie şi ea sever criticată, ca o adevărată trădare naţională, aşa cum o face la 1849 Ion

Ionescu de la Brad, ardelean stabilit în Principate şi educat acolo în spiritul anti-rusesc şi liberal al paşoptiştilor munteni: „*Propaganda rusească în Banat şi în Ardeal este teribilă pentru români*. *Ea ne numeşte fraţi*, *tot de o lege*, *şi prin ideea de religie adoarme poporul român spre a-l slaveni*. *Crud lucru este a auzi ceea ce am auzit noi*, *că ruşii* [care tocmai ocupaseră militar Principatele, înfrângând revoluţia] *ne sunt fraţi şi amici*. *Prin libertate maghiarii au căutat a ne răpi naţionalitatea*, *şi prin religie caută ruşii a ne slaveni*. *Ticăloşii de popi sunt organele ruşilor în Banat şi în Ardeal*, *încât chiar vlădica românesc din Sibiu*, *Şaguna*, *s-a dus spre chemarea şi întâmpinarea ruşilor*".*291* Ca şi în cazul incriminărilor aduse de Moise Nicoară greco-catolicilor, confuzia rezultată din manipularea identităţilor confesionale în beneficiul principiului naţional putea să ducă la cele mai paradoxale şi violente acuzaţii.

Fuziunea dintre ortodoxie şi naţionalism, ideea fondării unei biserici care să fie în acelaşi timp ortodoxă şi naţională, respin-gându-se astfel orice proiect de unificare confesională pe baze cât de cât egale, va primi un fundament decisiv în contextul acţiunii iniţiate de Şaguna în vederea „restaurării" unei mitropolii ortodoxe, de sine-stătătoare.292 Episcopul şi adepţii săi îşi vor legitima revendicarea pe baza unei vaste argumentaţii istorice („*miau* cerut saşii ardeleni ajutor rusesc la 1848, culpabilizându-se după aceea, vezi3: Cosma 1995.

290 Vezi 3: Hltchins 1987, pp. 48, 52-54.

291 Ion Ionescu de la Brad către A.G. Golescu, scrisoare din 26 febr.

1849, publicată în 1.9: Bodea 1982, II, pp. 1010-1011.

292 Vezi 3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994, pp. 151-153; 3: Hitchins

1995, pp. 113-114; tot aici, pp. 284-285, despre prefigurarea teoriei orto doxismului ca element definitoriu al romanităţii în scrierile lui Andrei Şa guna.

tropolia orientală română de Alba Iulia" ar fi existat „*de la lăţirea creştinismului prin părţile acestea până la finea secolului XVII*" *29i*), dar şi pe motivaţia, de mare rezistenţă, a caracterului particularist-naţional al organizării şi ierarhiei bisericii ortodoxe, opus universalismului catolic, incompatibil, după părerea ortodocşilor, cu asemenea structuri naţionale. Doar ortodoxia poate constitui o biserică naţională, iar catolicismul niciodată, în virtutea unor trăsături specifice şi esenţiale, înrădăcinate în însăşi dogmatica celor două confesiuni: „*Dreptul bisericii române de-a avea un astfel de cap* [naţional] *se razimă pe propria ei constituţiune*, *întemeiată pe ritul bisericii orientale*, *care consti-tuţiune cere ca biserica unei naţiuni*, *în privinţa administrativă*, *să fie de sine-stătătoare şi neatârnată de biserica vericărei alte naţiuni*.

Afară de aceasta, *biserica orientală e naţională pentru că cultul dumnezeiesc şi administraţiunea ei se săvârşeşte în limba naţională*, *şi cu toate că biserica orientală are numai un drept canonic* (*pravila*), *totuşi administrarea ei se întemeiază şi pe trebuinţele*, *cererile şi datinele proprii ale naţiunilor*, *căci*, *în sfârşit*, *preoţii*, *de la mitropolit până la diaconul cel de pe urmă*, *au trăit până acum din daniile cele de bunăvoie ale naţiunilor*.

Unitatea episcopilor, *mitropoliţilor şi patriarhilor*, *ai deosebitelor naţiuni*, *aparţinători la una şi aceeaşi credinţă*, *condiţionată de constituţia bisericii orientale*, *nu se razimă pe puncte administrative*, *ci pe puncte curat dogmatice*, *adică pe mărturisirea unora şi a aceloraşi dogme şi pe observarea unor datini bisericeşti*, *exclusiv ceremoniale*, *la cultul dumnezeiesc*, *care cer ca episcopul la sfintul jertfelnic şi în rugăciunile ce se fac la cultul divin să pomenească pe mitropolitul şi acesta pe patriarhul*, *fie acesta chiar şi străin*.

Biserica orientală, *amăsurat dogmelor sale*, *crede că capul ei este Christos*. *Crede deci într-un cap nevăzut şi se*

deosebeşte de biserica romano-catolicăprin faptul că în privinţa adminis-traţiunii are pentru fiecare naţiune un cap propriu ales, *care la deosebitele naţiuni de aceeaşi credinţă poate fi şi el deosebit*, *colectiv sau singular*. *Aşa*, *pentru exemplu*, *la greci şi la ruşi bi-*

293 \. *I-*. *Memorand 1850 Şaguna*, în 1.9: Păcăţian 1904, p. 664. Vezi şi 1.5: Şaguna 1849; 1.5: Şaguna 1850; 1.5: Şaguna 1860, voi. *II*, *passim*.

serica se administreazăprintr-un sinod, *în România printr-un mitropolit etſ*. *Iar biserica romano-catolică formează o unitate perfectă*, *atât în privinţă dogmatică*, *cât şi în privinţă administrativă*, *şi ierarhia ei are de temei o sistemă care nu bagă în seamă naţionalitatea*. *Dovezi despre cele zise până aici se află aproape pe fiecare foaie a dreptului canonic* (*pravilă*) *şi a dogmaticii bisericii orientale*”? *9A*

Pe temelia solidă a unei asemenea argumentaţii, concretizată de altfel de Şaguna la 1864, când obţine statutul de mitropolie pentru biserica sa, şi la 1868, când se adoptă actul normativ care va reglementa funcţionarea acesteia295, ortodoxia ardeleană va prefigura opţiunea de mare viitor a bisericii naţionale româneşti. Identitatea confesională a acesteia tinde să se confunde total cu identitatea naţională. Nu poţi fi un adevărat român dacă nu eşti ortodox, destinul neamului face corp comun cu cel al bisericii sale. Evoluţia relaţiei dintre ideologia ortodoxiei autocefale şi aceea a naţionalismului ca principiu social totalizant mai avea de parcurs un singur pas: subordonarea bisericii naţionale (în bună tradiţie bizantino-rusească) la rangul, cu care se mândreşte, de servitor docil al „Cezarului”, adică al statului naţional.

4.7. „A treia cale”: formula identitară a unificării confesionale

Pledoariile pentru o a treia formulă confesională, nici catolică, nici ortodoxă, dar care să fie „naţională”, specifică nouă şi, în acest scop, congruentă cu tradiţia răsăriteană a ritului bisericesc practicat de români, îşi găsesc o bază

solidă de pornire în greco-catolicism, care pare să corespundă, cel puţin dintr-un anumit punct de vedere, tuturor criteriilor enumerate mai sus. Singurul punct de natură să ridice probleme era legat de caracterul universalist al catolicismului, în general (dincolo de ritul practicat într-o anumită biserică), simbolizat prin relaţia specială cu Scaunul papal.

Relativ la această ultimă obiecţie, trebuie spus că existau totuşi, atât în interiorul greco-catolicismului, cât şi (pe un plan mai

294 *I. I-. Petiţie octombrie 1849*, în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 624-625.

295 3: Hitchins 1995, pp. 276-281.

larg) la nivelul politicii papale faţă de catolicismul răsăritean, puternice elemente ideologice de natură să legitimeze tendinţele „specifiste", locale, ale bisericilor de rit unit. După Conciliul de la Brest, din 1596, ofensiva catolică a Contrareformei îşi însuşeşte în mod categoric ideea prezervării specificului răsăritean al noilor biserici rataşate prin formula Unirii religioase, tocmai pentru a le atrage astfel mai uşor de partea Romei.296 Petru Maior va surprinde extrem de sugestiv esenţa acestei politici, vorbind despre necesitatea menajării susceptibilităţilor ortodoxe: „*mai multe muşte se prind cu miere*, *decât cu oţet*".*291*

In al doilea rând, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, tendinţa respectivă este stimulată suplimentar dintr-o altă direcţie, şi anume de la nivelul politicii de stat austriece. Iosefinismul raţionalist, care doreşte să extindă controlul statului inclusiv asupra bisericii, subordonând-o scopurilor sale, intră în mod firesc în conflict cu Roma şi combate orice atitudine ultramontană. Gali-canismul şi jansenismul, curente de idei care favorizează particularismul bisericilor catolice

„naţionale” şi critică papalitatea, furnizează baze teoretice utile pentru respectiva politică iose-fină.298

Pe acest teren fertil se inserează efortul ideologic al lui Petru Maior, care, în lucrarea sa de tinereţe *Procanon*, nu face decât să justifice, cu argumente janseniste şi galicane, politica bisericească a lui Iosif al II-lea, stimulat, fără îndoială, de şederea sa la Viena în perioada 1779-1780.299 Combătând pretenţiile de supremaţie ale bisericii apusene şi infailibilitatea papală300, Maior pune în lumină în mod convingător sursele care l-au influenţat în articularea opiniilor sale: „*Din mila lui Dumnezeu nemţii acum s-au luminat şi toate videniile Romei le descoperă*, *cearcă învăţăturile Sfinţilor Părinţi şi obiceiurile cele bătrâne ale bisericii şi în practică le pun*, *precum se vede din cele mai multe decreturi ce prea puternicul împărat Iosif al doilea le-a dat afară şi a se*

296 Cf. 3: Halecki 1962; 3: Teodor 1995.

297 1.4: Maior P. 1813, p. 48; 1.9: Maior P. 1976, II, p. 119.

298 3: Teodor 1984, pp. 91-94.

299 3: Protase 1973, pp. 38-68.

300 1.9: Maior P. 1894, Titlul II, Cap. 4: „Nălucită e nesmântnicia pa pei”; 1.9: Maior P. 1976,1, pp. 23 sqq.

vesti şi a se ţine a poruncit”.*301* Ecouri similare, datorate tot formaţiei vieneze, se resimt şi în opera lui Samuil Micu.302

în acelaşi timp însă, travaliul lui Maior pune bazele solide ale unei linii particulariste, „specifiste”, în sânul bisericii greco-ca-tolice din Transilvania, linie care va interfera până la suprapunerea totală cu ideea naţionalistă a unei biserici româneşti răsăritene, acreditând astfel, cel puţin la nivel de deziderat, ceea ce am numit o a treia formulă confesională. Cu toate că pleacă din interiorul greco-catolicismului şi nu-şi propune să părăsească, pro-priu-zis, limitele acestuia, noua formulă încearcă însă să-i remo-deleze identitatea, pe baza câtorva elemente considerate esenţiale. Ele ţin de accentuarea caracterului răsăritean, de ideea auto-con-

ducerii, pe baze sinodale (de unde atacurile la adresa supremaţiei şi infailibilităţii papale) şi de apelul la conservarea unei tradiţii specific româneşti a acestei biserici.

Formula lansată de Maior în *Procanon* şi reluată în *Istoria besericei*, la 1813, va face ulterior o carieră îndelungată, ilustrată la jumătatea secolului următor mai ales de către Simion Bărnuţiu303, deoarece oferea o soluţie concretă extrem de atrăgătoare pentru materializarea proiectelor cu caracter politic de realizare a unei biserici naţionale.

La fel ca şi celelalte două formule confesionale, tendinţa în discuţie îşi încorporează în primul rând o tradiţie de natură să o legitimeze, încercând pe urmă să se delimiteze de concurentele sale. „*Românii din Ardeal*, scrie Petru Maior, *se uniră cu biserica Romei în credinţă*, *iară nu în lege*, *că legea grecească totdeauna*, *şi după făcuta unire*, *o au ţinut întreagă*, *şi până astăzi o ţin*; *încă mai bine şi mai curat de cum văd eu că se ţine prin bisericile sârbilor celor neuniţi*".304 Aceşti români, uniţi dogmatic cu romano-catolicii, sunt deci, pe de altă parte, mai buni „ortodocşi" decât înşişi sârbii ortodocşi! 305

mIbidem, *p*. 17.

302 Vezi, de exemplu, 1.4: Micu 1781, p. I; 1.9: Fugariu 1983,1, pp. 30-31.

Cf. 3: Teodor 1984, pp. 90-91.

303 Simion Bărnuţiu, *Soborul cei mare al episcopiei Făgăraşului* (1843)

şi *Mitropolia de Alba Iulia*. *O vorbă la timpul său despre libertatea şi uni tatea bisericii româneşti* (1854) vezi 3: Teodor 1984, pp. 102-104.

304 1.4: Maior P. 1813, p. 88; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 174.

305 în aceeaşi idee, parohul ortodox Ţichindeal scrie şi el că „*unitu pos teşte mai bine decât noi*" (vezi 1.4: Ţichindeal 1814, p. 479; 1.9: Fugariu

Continua pendulare între asemenea delimitări şi identificări paradoxale când cu una, când cu cealaltă din confesiunile „concurente”, pentru a pune în evidenţă o dată diferenţele existente, altă dată notele comune, „unificatoare”, şi în cele din urmă superioritatea celei de-a treia formule reprezintă principala sa tehnică de afirmare identitară.

Tema purităţii creştinismului nostru, mitul istoric potrivit căruia noi am păstrat nealterată, la fel ca originea romană, şi forma credinţei pe care am primit-o direct de la apostoli - argumentează foarte convingător ideea superiorităţii româneşti în materie de religie, explică de ce credinţa noastră este mai „bună” şi decât a catolicilor latinizanţi, şi decât a sârbilor ortodocşi, care toţi s-au abătut într-un fel de la adevărata şi originara Tradiţie. Ţichindeal scrie: „*O credinţă ca aceea care fu primită din rostul mai marilor apostolilor nu putea să nu fie prea curată şi de tot felul de smintele scutită*”.*306*

Chiar dacă nu se articulează într-un mesianism cu pretenţii de salvare a restului umanităţii (ca în cazul ruşilor), această teorie, aplecată doar asupra românilor, vrea să spună, într-un fel, că noi suntem singurii care am păstrat neschimbat spiritul sinoadelor ecumenice de dinaintea Marii Schisme. Acesta este fundamentul doctrinar pe care ne putem baza atunci când emitem, în fapt, pretenţia articulării unei a treia formule confesionale, specific româneşti.307

Gheorghe Şincai, pe urmele lui Samuil Micu, ilustrează deosebit de convingător respectiva concepţie, punând în evidenţă specificitatea formulei noastre confesionale. Românii se plasează chiar în afara disputelor religioase dintre ortodocşi şi catolici,

1983, II, p. 276), acreditând acelaşi paradox: uniţii sunt mai buni „ortodocşi” decât ortodocşii, ei pot să păstreze „specificul răsăritean” chiar mai bine decât neuniţii, contaminaţi de „impurităţile” religioase de tip sârbesc.

306 *Ibidem*, p. 482, respectiv p. 277.

307 Pentru ideologia naţionalistă, ea va avea meritul imens de a nu fi

„contaminată” de străini, de a fi specifică şi originală. De exemplu, ar fi fost inacceptabil ca noi să fim creştinaţi prin intermediul altora, prin mi sionari străini sau prin contact cu alte popoare; dacă nu putem merge până într-acolo încât să spunem că noi am inventat creştinismul (cum vor încerca mai târziu, într-o formulă deghizată, partizanii teoriei monoteismului getic), atunci, cel puţin, noi suntem cei care l-am păstrat cel mai bine, în forma lui autentică.

deoarece ei sunt depozitarii netulburaţi ai adevăratei credinţe: „*românii într-acele turburate vremi se nevoiau să fină credinţa care de la început o au luat şi care biserica*, *sfintele soboare a toată lumea şi SS*. *Părinţi au învăţat-o*. *Se sfădeau grecii cu latinii pentru credinţă*, *iară românii nu ştiau de acele prici ale lor*, *ci*, *cum am zis*, *petreceau întru credinţa şi învăţătura creştinească care moşii şi strămoşii lor de la începutul bisericii creştineşti o au luat*.” 308 Noi nu putem fi nici ortodocşi, nici catolici, deoarece noi suntem creştini pur şi simplu, de la început, de dinaintea apariţiei acestor distincţii şi, astfel, suntem mai buni şi decât unii şi decât ceilalţi.

4.8. „Dezbinarea religioasă” a românilor

O temă de largă răspândire, întemeiată pe realităţile evidente ale pluralismului confesional, era aceea a dezbinării religioase existente între români, a divergenţelor care îi fac să se duşmănească pe fraţii de aceeaşi limbă. Ideea nu era decât o variantă a unui motiv mai amplu a! imaginii de sine, acela al dezbinării şi lipsei de „consens” naţional309, care ar constitui o trăsătură a specificului nostru, a profilului psihologic al naţiunii.

Imaginea adversităţii dintre cele două confesiuni era întreţinută însă nu numai de la nivelul constatării existenţei a două entităţi diferite, ci şi din punctul de vedere al legitimării simbolice pe care fiecare parte şi-o arogă. Din această perspectivă, ele nu se tratează reciproc ca două

confesiuni concurente, dar egale, ci fiecare vede în celălalt un uzurpator, un rătăcit, nu numai faţă de dreapta credinţă, ci şi faţă de adevărata biserică a neamului.

In perspectivă istorică, greco-catolicii se consideră urmaşii vechii biserici româneşti a Transilvaniei, care la începutul secolului al XVIII-lea a trecut, în întregul ei, în frunte cu păstorul său legiuit, la Unirea religioasă cu Roma, păstrând însă intact firul continuităţii diecezei ardelene, mai ales în virtutea conservării

308 1.9: Fugariu 1983, II, p. 78.

309 Analiza acestui clişeu al auto-percepţiei româneşti în discursurile preşedintelui Iliescu, de pildă, ar putea constitui obiectul unui studiu cu mult mai interesant. O tentativă în acest sens la 3: Pasti 1995, pp. 153-159:

„Iluziile «consensului naţionab>„.

388

389

ritului şi tradiţiei religioase răsăritene. în acest spirit, mitropolia greco-catolică („restabilită", în concepţia ei, la 1853-1855, prin ridicarea la rangul respectiv a fostei episcopii) adoptă predicatul „de Alba Iulia" 310, în amintirea „anticei" mitropolii de Bălgrad, a cărei succesoare se pretinde. Pe baza unei asemenea logici, ortodocşii pot fi consideraţi nişte rătăciţi din trupul bisericii-mame, urmaşii celor care nu au vrut să se supună hotărârii sobornicești de unire cu Roma, motiv pentru care convertirea şi „revenirea" lor la greco-catolicism nu poate fi decât legitimă.

Evident, ortodocşii îşi construiesc şi ei cu uşurinţă o schemă a continuităţii şi a propriei îndreptăţiri, bazată nu numai pe tradiţia rituală, ci şi pe cea dogmatică, insistând asupra caracterului samavolnic, arbitrar al Unirii religioase, rezultat al intervenţiei străine.

Totuşi, în pofida respectivelor sisteme de auto-legitimare exclusivistă care se menţin permanent în subtext, intelectualii epocii, mai ales cei care se detaşează de discursul bisericii, încearcă să evite această discuţie asupra

îndreptăţirii superioare a uneia dintre cele două confesiuni. Ii motivează în acest sens atât ideea toleranţei religioase, fortificată de iluminism, cât şi accentul pus pe depăşirea disputelor confesionale şi aducerea în prim-plan a necesităţii concordiei naţionale.

In această lumină, tema dezbinării religioase a românilor constituie, ca regulă generală, un prilej de condamnare aspră a acestor divergenţe, consemnarea amară a existenţei lor înscriindu-se în registrul negativ al percepţiei de sine. Una dintre metodele de exorcizare a răului şi de regăsire a unui echilibru interior al imaginii poate fi, ca de obicei, aruncarea responsabilităţii pe umerii străinilor. Ei sunt de vină pentru certurile noastre interne, ei au aţâţat dezbinarea religioasă a românilor, pentru a-i diviza şi a-i supune astfel mai uşor.

Fireşte, ideea este susţinută mai ales de promotorii naţionalismului radical. Petru Maior arată că vinovaţii pentru conflictele religioase de la mijlocul secolului al XVIII-lea (îndeosebi pentru trecerile la ortodoxie) sunt „*aceia carepână - astăzi nu iubesc să fie românii laolaltă*, *nici uniţi*, *nici neuniţi*, *ci îi voiesc despărţiţi*, *ca şi cum ar fi două neamuri*”? *n* Papiu Ilarian, opi-

310 3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994, pp. 164-166.

311 1.4: Maior P. 1813, p. 113; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 179.

nând că nu există în mod obiectiv nicio diferenţă importantă între ortodocşi şi greco-catolici, susţine şi el că „*ura ce o deşteptaseră singur intrigile inamicilor între românii noştri uniţi e neuniţi a fost cauza jugului unguresc*” *312*; e adevărat, Papiu nu neglijează, ca de obicei, nici partea de responsabilitate atribuită românilor, care, prin certurile lor vinovate, devin în mod deliberat instrumente ale acţiunii malefice a străinilor: „*certele seci pentru unire e ne-unire*, *nutrite de străini*, *pentru români mai periculoase şi decât înşişi străinii*”, scrie el în 1852, sunt reluate astăzi,

din nou, de „*nişte români mai mult răi e unelte străinilor decât bigoţi*”? *n*

Moise Nicoară ilustrează un caz mai aparte în raport cu această temă. Dat fiind că pentru el solidaritatea cu sârbii ortodocşi este preferabilă apropierii nefaste de românii greco-catolici, Nicoară consideră că vrajba instrumentată de către străini loveşte în primul rând în comuniunea ortodoxă româno-sârbă, în timp ce încercările de rataşare a românilor ortodocşi alături de conaţionalii lor uniţi sunt diversiuni ale inamicilor şi reprezintă de fapt o tentativă de dezbinare!

„*Au văzut împăratul* - scrie iacobinul arădan la 1819 - *şi asta că muscalii mai nainte de câţiva ani au ţinut multă vreme Moldova şi Ţara Românească sub stăpânirea sa şi în Serbia încă erau mulţi muscali pe vremea lui Cerni*. *Deci din toate părţile erau rumânii şi sârbii aproape cu muscalii*, *de ce nu putea nici-decât să pară bine împărăţiei*, *mai vârtos pentru sârbii care sunt un neam cu muscalii şi au tot o limbă*. *Aşadar pentru aceste pricini au început domnilor şi împărăţiei a părea rău că sunt rumânii cu sârbii*: *acum au început a socoti cum ar putea despărţi pe rumâni de către sârbi*, *încalţe dacă nu-ipoate uni* [cu greco-catolicii], „314 Până şi numirea unui român în persoana lui Vasile Moga în fruntea eparhiei ortodoxe a Ardealului, în locul epis-copilor sârbi de până atunci, este văzută de către fostul combatant pentru numirea unui episcop român la Arad drept o manevră perfidă, menită să favorizeze apropierea ortodocşilor ardeleni de greco-catolici şi să pregătească astfel distrugerea şi deznaţionalizarea lor.315

312 1.5: Papiu Ilarian 1852(1), pp. 60-63.

313 *Ibidem*.

314 1.9: Bodea 1943, p. 356.

3l5Ibidem, *p*. 358.

Alţi intelectuali, mai moderaţi în naţionalismul lor, se mărginesc să incrimineze diferendele confesionale la modul general, şi nu neapărat ca rezultat al acţiunii străinilor. Ei pun în evidenţă nocivitatea lor, rolul voinţei noastre proprii în depăşirea certurilor confesionale, precum şi identificarea lor cu o tradiţie caducă a prejudecăţilor şi fanatismelor sectare, incompatibilă cu libertatea de spirit a omului modern.

Budai-Deleanu, de exemplu, îi critică, dar fără vehemenţă con-fesionalizantă, pe „*cei ce se zic la noi la Ardeal neuniţi*”, deoarece „*mai bine ar voi să vorbească sârbeşte decât să primească ceva*, *de ar fi cât de bun*, *ce s-au aflat de către cei uniţi*”, referin-du-se la faptul că Ioan Piuariu Molnar şi Radu Tempea, în lucrările lor, „*s-au sfiit a îndrepta limba sa după izvodul adevărat*, *adică după limba latinească*, *temându-se ca să nu se facă pă-pistaşi*!” *il6* Motivaţiile şi divergenţele confesionale - vrea să spună cărturarul iluminist - nu au ce căuta în sfera gramaticii şi filologiei.

Dimitrie Ţichindeal, un ortodox de data aceasta, condamnă şi el certurile religioase, pe un ton extrem de echilibrat şi neutru, arătând, într-un portret altfel foarte optimist al comunităţii naţionale pan-româneşti, că „*oriunde se şi află* [români] *de se urăsc între sine*, *în vecinătate*, *pricina cea mai mare de acolo vine că unii sunt de legea grecească unită*, *iară alţii de legea grecească neunită*. *Cei dintâi numesc pe ai doilea neuniţi*, *iar ai doilea pe cei dintâi uniţi*. *Iară numele cel cinstit*, *frăţesc şi sfint*, *creştin*, *fieştecarele pentru sine îl ţine* [...]; *de nu va începe norodu în pământurile acestea a scutura de pe sine credinţa deşartă şi de nu va dezrădăcina acea bătrână şi de mult de Dumnezeu urî-cioasă vrajbă penti-u lege*, *ei înşuşi îşi vor fi lor turci şi muncitori*!” *311*

La fel ca Ţichindeal, Andrei Mureşanu crede că la „*ticăloasa soartă a românilor*” au contribuit mult „*răzvrătirile bisericeşti*, *prin care îndemnul apărării*

naţionalităţii cu totul stârpind, *cea mai mare parte se făcură monopol de câştig străinilor*. *Pricina dară că suntem aşa de rămaşi*, *nu atâta întru împrejurările din*

316 1.9: Fugariu 1983, II, p. 144.

317 1.4: Ţichindeal 1814, p. 479: „învăţătură” [= morala] la fabula „Rândunica şi celelalte paseri”; 1.9: Fugariu 1983, II, p. 276.

afară, *decât năuntru nostru se află*”? *n* Iar Bariţ atacă şi el, cu ironie acidă, această rămăşiţă anacronică a unor timpuri mai puţin luminate, înrădăcinată încă în rândurile noastre: „*Dar nu*, *noi încă tot nu ne vom ocupa cu ştiinţele practice*, *pentru că noi n-am încheiat încă nici disputele confesionale*, *cu care am rămas în restanţă mare pe lângă cealaltă Europă*, *care în zilele ianseniştilor*, *sub losifal H-lea*, *încheiarăpe cele din urmă*!” *7’19*

De altfel, este cât se poate de semnificativ faptul că după zeci de ani de îndemnuri la abandonarea certurilor religioase, după atî-tea apeluri ale intelectualilor iluminişti şi romantici vizând realizarea monoliticei solidarităţi naţionale, după momentele de graţie şi de „voinţă unică”, totalizantă, ale Revoluţiei - deceniul imediat următor acesteia va reprezenta o epocă de maximă învrăjbire confesională. Episcopul Şaguna va merge până într-acolo încât va interzice clerului său să se aboneze la *Gazeta Transilvaniei*, socotită (absolut pe nedrept) organ confesional al greco-catoli-cilor, arhipresbiterii din Apuseni vor ajunge să-şi recâştige credincioşii abătuţi de la dreapta mărturisire inclusiv cu ajutorul câr-jei protopopeşti, preoţii vor refuza să oficieze căsătoriile mixte, interconfesionale, dacă nu vor avea garanţia includerii mirilor în rândurile turmei pe care cu atâta străşnicie o păstoreau… şi aşa mai departe.320 La 1855, Liviu Andrei Pop, proaspăt viceproto-pop într-o zonă săracă din Munţi, surprinde cu multă amărăciune această situaţie: „*Eu mi-am pierdut speranţa ca românul să mai aibă ceva viitor*. *Atâta e de stricat popond nostru pe aici prin popi*, *cât ori cu care naţiune*

străină mai bine simpatizează şi mai curând sefac amici ca ei între sine, *adică ca uniţii cu neuniţii şi viceversa*. *Ba nici că se mai numesc unii pe alţii români*, *ci neuniţii îi numesc pe uniţi papistaşi şi uniţii pe neuniţi muscali*." 321

Desigur, nu li s-ar fi putut explica bieţilor intelectuali ai vremii, necăjiţi şi obsedaţi de necesitatea unificării forţelor şi voin-

318 A.N [Andrei Mureşanu], „Pentru ce suntem aşa rămaşi?", în *l.V*. *Foaiepentru minte*, VI, 1843, nr. 42, pp. 329-331.

319 George Bariţ, „Suvenire din călătoria mea", în *1.2*: *Gazeta*, XV,

1852, nr. 88; 1.9: Bariţ 1962, p. 154.

320 Cf. 1.9: Puşcariu 1889, pp. 120-160; *1.6*-. *GBC* 1973-1993, III, pp. 107-108.

321 Liviu Andrei Pop către Al. Papiu Ilarian şi Iosif Hodoş, scrisoare din febr. 1855, publicată în 1.6: Pervain, Chlndriş 1972, II, p. 255.

ţei comunităţii naţionale, că exprimarea viguroasă a diferitelor identităţi religioase şi pluralismul confesional, la fel ca şi cel politic sau cultural, nu reprezintă decât un indiciu de normalitate şi sănătate a societăţii civile; că ele trebuiau să fie rezultatul unei opţiuni, individuale sau de grup, şi nu al presiunii unui principiu ideologic uniformizant. Câtă vreme nu degenerau în crize violente şi fanatisme medievale, menţinându-se în limitele legalităţii unui stat care tindea să se modernizeze, aceste dispute confesionale puneau în evidenţă supravieţuirea sensibilităţilor religioase ca factor inductor de sens şi coeziune socială, precum şi faptul că ideologia naţionalistă nu reuşise încă să se impună ca principiu ideologic hegemonie, totalizant, la scara întregii societăţi româneşti ardelene. Noua religie a epocii moderne nu ieşise întru totul la lumină, deşi apostolii ei descoperiseră deja formulele succesului universal, în catacombele încă izolate de mulţime ale culturii naţionale.

CONCLUZII

Majoritatea încheierilor pe marginea subiectelor abordate au putut fi urmărite deja, prin intermediul concluziilor parţiale prezente în fiecare capitol sau paragraf. Ce s-ar putea spune, pentru a generaliza, în finalul acestei lucrări? Este de reţinut, ca un truism, faptul că procesul de configurare a unei imagini de sine la românii ardeleni de la începutul epocii moderne punea în faţa acestora probleme deosebit de complicate şi dificile. Răspunsurile la marile întrebări ale oricărei interogaţii colective pe marginea propriei identităţi: „cine suntem?”, dar mai ales „cum suntem?” şi „de ce suntem aşa cum suntem?” şi nu în alt fel - nu erau câtuşi de puţin simple şi liniştitoare.

In primul rând, realitatea sumbră care stătea la baza imaginii era de natură să ofere preponderent elemente pentru o percepţie negativă. Pe plan politic şi naţional, românii acuzau nerecunoaş-terea lor ca entitate cu rol politic în mecanismul constituţional al Transilvaniei sau Ungariei, inexistenţa vreunei instituţii care să permită reprezentarea şi accesul comunităţii lor naţionale în sfera puterii. Cu toate eforturile iosefinismului de a o ameliora în plan juridic, formal, condiţia de tolerat definea în continuare în mod expresiv această situaţie, pe firul unei tradiţii a practicilor şi percepţiilor politice din Ardeal.

Este adevărat, la nivelul imaginii de sine aceste probleme mai puteau fi trecute cumva în paranteză, scuzate şi justificate, prin punerea lor pe seama oprimării şi dominaţiei străine, răul fiind astfel exorcizat, prin plasarea originilor sale într-o sferă exterioară românilor; existau apoi Principatele dunărene, care ofereau exemplul consolator al posibilităţii existenţei unor alcătuiri

şi instituţii politice cu caracter naţional, purtând chiar atribute ale statalităţii şi suveranităţii.

Realitatea era însă şi mai crudă în sfera socială, în planul existenţei cotidiene, al condiţiilor materiale de viaţă ale populaţiei româneşti sau al gradului de cultură şi de

civilizaţie al acesteia. La aceste nivele realităţile sunt şi mai dureroase decât problemele emancipării sau existenţei politice, datorită caracterului lor palpabil, concret; cauzele lor nu mai pot fi disociate cu aceeaşi uşurinţă şi plasate undeva în afară, pentru că aceste aspecte sunt prea evident şi direct ancorate în substanţa intimă a existenţei româneşti.

Mai mult decât atât, intelectualii români recunosc ei înşişi că rezolvarea problemelor politico-naţionale este indisociabil legată de soluţionarea celor sociale şi de civilizaţie; dar în acest caz nu se profilează pericolul apropierii lor de opiniile celor care justifică lipsa drepturilor politice ale naţiunii române prin înapoierea generală a acestei populaţii?

Or această înapoiere profundă este realitatea care se impune cu evidenţă observatorilor, dincolo de motivaţii şi de justificări. Mizeria şi sărăcia locuitorilor, condiţiile precare ale existenţei, analfabetismul, dar şi consecinţele sociale, morale şi de civilizaţie care însoţesc aceste racile, murdăria, paragina, indolenţa, beţia, violenţa, superstiţiile, incriminate de data aceasta la scara întregului spaţiu românesc, în Principate ca şi în Transilvania, reprezintă, după cum am văzut, elemente descriptive ale imaginii de sine pe care procesul de auto-definire al societăţii româneşti nu le poate evita şi nici justifica într-un mod satisfăcător.

In faţa celor care îşi pun asemenea probleme se ridică întrebarea: accentul pus pe problema responsabilităţii pentru această situaţie, căutarea excesivă a unor cauze mai vechi sau mai noi, a unor circumstanţe exterioare care să o justifice, nu echivalează cu o încercare de fugă din faţa acestei realităţi, cu refuzul de a ne asuma noi înşine anumite responsabilităţi, dar mai ales o condiţie care este evidentă?

Aici se concentrează această primă problemă care grevează procesul de constituire a unei imagini de sine a

societăţii româneşti ardelene: realitatea este prea dură pentru a putea fi încorporată fidel într-o imagine. Pe de o parte, o atare imagine lezează grav orgoliul, şi aşa vulnerat, al unei comunităţi de-abia trezite la conştiinţa de sine. Pe de altă parte, chiar în condiţiile respectului faţă de valorile adevărului şi obiectivităţii, se ridică următoarea chestiune: o imagine atât de negativă nu este de natură să descurajeze efortul societăţii spre propăşire, să erodeze elanul necesar deşteptării şi încrederea în forţele proprii?

Caracterul puternic, greu de soluţionat al acestei aporii îi explică, fără îndoială, şi supravieţuirea atât de tenace şi persistentă în cultura românească: fuga de realitate, adică iluzoriul şi minciuna, nu pot constitui fundamente pentru o construcţie durabilă şi eficientă; dar o conştiinţă sensibilă şi vulnerată poate suporta chiar orice adevăruri?

O altă problemă marchează însă şi mai profund procesul de configurare a imaginii de sine româneşti, influenţându-l şi mai puternic decât această relaţie dificilă cu o realitate greu de acceptat. Ea constă în faptul că această realitate este descrisă şi analizată în primul rând de către observatori străini.

Situaţia se datorează unui complex de factori. O dată, în condiţiile în care intelectualii români sunt puţini1 şi au posibilităţi materiale de exprimare limitate2, este normal ca străinii care tratează subiecte româneşti, în lucrări de audienţă şi circulaţie, să fie mai numeroşi. Din aceleaşi motive, străinii sunt de cele mai multe ori *şi primii* care se ocupă cu o problemă sau alta, ceea ce face ca scrierile româneşti, chiar şi contribuţiile de substanţă, să fie de cele mai multe ori replici, răspunsuri, luări de atitudine faţă de o opinie exprimată deja anterior de un străin.

în majoritatea cazurilor, scrierile româneşti din epocă nu abordează pe cont propriu, frontal, problema specificului şi a felului de a fi al românilor, ci pleacă de la o referinţă străină, de la o descriere deja existentă a unui autor alogen; pe urmă, fie i se evi-

1 O radiografie a intelectualităţii româneşti din Transilvania în prima jumătate a secolului XIX, mai ales din punctul de vedere al formaţiei aces teia, la 3: Gyemânt 1986, pp. 336-362; mai succint, 3: Hitchins 1987, pp. 83-113: „Intelectuali români în Transilvania: conştiinţa naţională şi cea apuseană, 1830-1848”, unde se arată că la o populaţie de circa 2 milioane existau aproximativ 10.000 de ştiutori de carte şi doar câteva sute de inte lectuali cu studii superioare (p. 90).

2 Analiza sociologică a instituţiilor culturale şi a publicului intelecftial românesc din epocă la 3: Marica 1977, pp. 11-111: „Contribuţii la proble ma abonaţilor periodicelor româneşti până la primul război mondial”, pre cum şi în *3*: *Ideologia generaţiei* 1968, pp. 10-31, 160-236.

denţiază greşelile, exagerările şi deformările, fie este acceptată ca atare, încercându-se mai ales motivarea mai nuanţată a unor trăsături negative ale imaginii.3

Această situaţie poate fi explicată nu doar prin împrejurarea obiectivă că numărul autorilor străini este mai ridicat, ci şi prin-tr-una subiectivă, legată de reţinerile românilor de a insista asupra unei realităţi care era în epocă extrem de descurajantă. Ne-putând nici să mintă pentru a înfrumuseţa lucrurile, dar nici să stăruiască din proprie iniţiativă pe subiecte atât de neplăcute, se ajunge, paradoxal, la situaţia în care este mai comod să auzi anumite lucruri care te privesc de la alţii, pentru ca pe această bază de discuţie să poţi apoi nuanţa şi justifica.

Marele necaz venea însă din faptul că lucrurile fuseseră împinse numai prin forţa împrejurărilor în această direcţie, pentru că din alte raţiuni, mult mai puternice, nu era deloc comod să auzi din gura străinilor respectivele aprecieri şi descrieri.

Mai întâi, imaginile şi aprecierile negative lezau mândria naţională şi mai profund atunci când erau colportate de

străini şi popularizate în faţa întregii Europe. Apoi, era firesc ca observaţiile şi judecăţile străinilor să fie uneori mai puţin pertinente, fie din superficialitate, din lipsa unei cunoaşteri mai aprofundate, lesne de înţeles, fie din rea-voinţă sau antipatie. în acest punct se profila cu acuitate marea problemă. Pentru că imaginile negative creionate de către străini, mai exagerate sau mai precise, interesate ori sincere, se puteau transforma cu multă uşurinţă în argumente zdrobitoare, cu valoare practică, în mâinile adversarilor politici şi naţionali ai românilor, de natură să le justifice acestora dominaţia şi opresiunea.

In atari condiţii dificile, atitudinea polemică şi combaterea acestor imagini reprezentau pentru intelectualii români o necesitate acută nu atât din perspectiva disputei teoretice şi a căutării dezinteresate a adevărului, cât din cea a exigenţelor aspre ale conflictelor politico-naţionale. Aceste împrejurări vor influenţa decisiv şi procesul de configurare al imaginii de sine, furnizându-i acesteia o fizionomie şi o tendinţă aparte. La românii ardeleni, constituirea imaginii de sine nu este motivată în primul rând de necesitatea auto-cunoaşterii, de impulsul interior spre o mai bună

3 Vezi 3: Mitu S. 1994, pp. 106-108.

înţelegere a propriei specificităţi. Imboldul primar în acest sens vine din afară, din necesitatea de a răspunde atacurilor şi denigrărilor. Travaliul intelectualilor români se concentrează prioritar în sensul demolării imaginilor străine, şi doar secundar în direcţia construirii unei imagini proprii. Mai întâi trebuie demonstrat că nu suntem aşa cum ne descriu străinii, şi abia pe urmă ne putem întreba cum suntem într-adevăr.

Aici sunt de căutat originile unei trăsături esenţiale a percepţiei de sine a românilor ardeleni în epoca modernă: *naţionalismul* funciar al acestei imagini. Imaginea de sine este polemică, ofensivă, este puternic orientată în afară, împotriva tuturor celor care nedreptăţesc şi lezează naţiunea română, găsindu-şi punctul de plecare şi de

referinţă nu în propria realitate, ci în percepţiile adverse ale altora.

Ambele elemente prezentate aici creează premisele unei imagini de sine deformante sau, mai exact, ale unei înţelegeri şi interpretări eronate a realităţii. O dublă presiune îndepărtează excesiv imaginea de realitate: o dată pentru că realitatea este prea sumbră şi descurajantă pentru a fi acceptată fără rezerve, în al doilea rând pentru că imaginea este silită să se raporteze mai cu-rând la alte iluzii şi imagini, decât să răspundă propriilor şi *realelor* probleme.

Această tensiune dintre imagine şi realitate riscă să plaseze înţelegerea şi judecata de sine pe nisipurile mişcătoare ale unor teritorii iluzorii, în fals şi în minciună, să provoace astfel o acută criză colectivă de auto-identificare. însuşirile proprii decelate, de regulă banalele defecte şi calităţi general-umane, sunt supra-învestite emoţional în funcţie de o imagine de sine aflată în disonanţă violentă atât cu veritabilul său eu, cât şi cu lumea înconjurătoare.

Atunci defectele şi calităţile devin complexe obsesive de inferioritate şi de superioritate, raportate cu temeri sau orgolii primitive la o lume imaginară de *alter-ego-uri* iluzorii, de inamici omniprezenţi părtaşi ai conspiraţiei universale. Spaima faţă de această ameninţare universală împinge la privilegierea, cu gelozie, a acelor însuşiri care ne sunt specifice, ne separă, sunt numai ale noastre, „ale noastre” după criteriile acestei conştiinţe bolnave, căreia îi scapă adevărul banal că trăsăturile reale care *aseamănă* colectivităţile umane sunt mult mai numeroase şi mai im-

portante decât cele care le diferenţiază. Ospitalitatea, umorul, toleranţa şi talentul poetic, sau, dimpotrivă, lenea, superficialitatea ori lipsa de consecvenţă sunt proclamate caracteristici specifice româneşti, naţionale, sunt reclamate posesiv, cu orgolii sau lamentări, ca şi când ele ar putea fi

altceva decât simple atribute universale, de morală, de comportament sau de capacitate creativă, ale fiinţei umane din orice timp şi de pretutindeni.

Mărturiile şi textele analizate mai sus sugerează, cred, faptul că intelectualii ardeleni care au pus bazele unei imagini de sine moderne au reuşit totuşi să evite adeseori aceste capcane şi să se descurce, de bine, de rău, cu destulă măsura, raţiune şi luciditate, sub povara unei situaţii „imagologice" atât de dificile. Ca lecţie a istoriei, demersul lor merită interes şi chiar o notă caldă de preţuire şi simpatie.

In ce măsură însă această moştenire persistentă în spiritualitatea românească va reuşi sau nu să-şi stăpânească potenţialul nociv în alte epoci, poate nu atât de dificile, dar cu elite mai puţin luminate de idealul raţiunii şi toleranţei în care au crezut Cipariu şi Bariţ - este o întrebare care va da, sunt convins, mult mai multă bătaie de cap cercetătorului onest pornit să caute răspunsul în spaţiul realităţii contemporane.

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
„OCTAVIAN GOGA"
CLUJ

BIBLIOTECA JUDEȚEANA
— CLUJ —
SALA DE LECTURĂ

VIII BIBLIOGRAFIE ABREVIATĂ

1. IZVOARE DE EPOCĂ

1.1. Manuscrise şi documente inedite l. l: Alplni 1845, Scrisoare din 21 iul. 1845, Constantin Alpini, protopopul Mediaşului, către Vasile Moldvai, copie transcrisă în anexele studiului rămas în manuscris al lui Coriolan Suciu, „Alte

crâmpeie din procesul lemenian” (I. I: Suciu 1938), ms. la Institutul de Istorie din Cluj (Ioan Chindriş).

I. I-. *Atirora* 1838-1840, *Aurora*, revistă manuscrisă a elevilor de la Blaj, 1838-1840; copii de epocă din cuprinsul ei la B.A.R., Buc, ms. rom. 460-461.

I. hCipariu cea 1846, Timotei Cipariu, „Notiţă literară”, ms. la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Timotei Cipariu”, nr. 2749.

I. I: Cipariu cea 1849, Timotei Cipariu, [„în sus, la luptă pentru drept şi ţară!”], poezie tară titlu, tipărită ca foaie volantă, la Arliivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Timotei Cipariu”, nr. 2801.

I. I: Cipariu 1850, Timotei Cipariu, *Din nordul Daciei*, *10/22 fevr*. [1850, relatare de călătorie prin Bucovina], B.A.R., Buc, ms. rom. 994, f. 207r-208v.

I. I: Cipariu 1853, Scrisoare din 27 dec. 1853, Timotei Cipariu către Iacob Mureşanu, ms. inedit în transcrierea dr. Ioan Chindriş, la Institutul de Istorie din Cluj.

I. I: Crainic 1845, Scrisoare din 22 mai 1845, Simion Crainic către adunarea protopopilor din dieceza Blajului, ms. la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Ioan Lemeni”, nr. 3703 (la nr. 3702 o copie, de altă mână).

I. I: Crişan 1842, Scrisoare din 15 iun. 1842, George Crişan, administratorul protopopiatului Pogăceaua, către episcopul Ioan Lemeny, ms. la Arhivele Statului Blaj, Fond Mitropolia greco-catolică, nr. 699/1842.

401

I. I: Dragomir 1845, Scrisoare din 21 mart. 1845, Ioan Dragomir către Ştefan Moldvai, ms. la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Ioan Lemeni”, nr. 3764.

I. I: Gojdu 1869, Copie din epocă a testamentului lui Emanuil Gojdu (redactat în 4 nov. 1869), ms. la Muzeul Naţional de Istorie a Transilvaniei, nr. inv. M1928-1929.

IA: *Harnicii* cea 1848, [„Harnicii de noi”], versuri anonime transcrise în epocă, ms. la Biblioteca Centrală Universitară

Cluj, Fond corespondenţă Miko Rhedei, cutia 77, nr. 9, f. lr+v.

l. l: Many 1838a, Iosif Many, „Ruga”, poezie apărută în revista manu-scrisă *Aurora* (Blaj), în 1838, copiată în epocă de Nicolae Pauleti, B.A.R, Buc, ms. rom. 460-461, f. 34v.

l.l.’Moldvai 1843, Scrisoare din 28 iul. 1843, Vasile Moldvai, preot în Uifalău, către Grigore Moldvai, ms. la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „loan Lemeni”.

l. l: Papfalvi 1846, Scrisoare din 4 mai 1846, Constantin Papfalvi către Vasile Moldovan, copie transcrisă în anexele studiului rămas în manuscris al lui Coriolan Suciu, „Alte crâmpeie din procesul le-menian” (l. l: Suciu 1938), ms. la Institutul de Istorie din Cluj (loan Chindriş).

l. l: Pop 1843, *Declaraţia* lui loan Pop, preot în Budiul de Câmpie, făcută la Blaj, în 22 sept. 1843, în chestiunea conflictului lemenian; ms. laB.A.R., Filiala Cluj, Fond Arhivă, nr. 3632.

l. l: Pop Iosif 1843, Scrisoare databilă după 24 iun. 1843, Iosif Pop, profesor la Blaj, către Nicolae Maniu, protopopul greco-catolic al Sibiului (copie în transcrierea istoricului Nicolae Albu), ms. la Institutul de Istorie din Cluj (loan Chindriş).

l. l: Raţiu 1845, Scrisoare din 1 iul. 1845, Vasile Raţiu către Timotei Cipariu, copie transcrisă în anexele studiului rămas în manuscris al lui Coriolan Suciu, „Alte crâmpeie din procesul lemenian” (1.1: Su-au 1938), ms. la Institutul de Istorie din Cluj (loan Chindriş).

\. \: *Reclamaţie* 1842, Reclamaţia înaintată episcopiei din Blaj de către comunitatea greco-catolică din Budiul de Câmpie, datată 1 iun. 1842, ms. la Arhivele Statului Blaj, Fond Mitropolia greco-catolică, nr. 593/1842.

l. l: Suciu 1938, Coriolan Suciu, „Alte crâmpeie din procesul lemenian”, continuarea studiului 3: Suciu 1938a, rămasă în manuscris ca urmare a intervenţiei mitropoliei blăjene; ms. autograf la Institutul de Istorie din Cluj (loan Chindriş).

I. I’. Verslaiicu cea. 1848, „Vers. Iancu”, poezie anonimă, transcrisă în epocă, ms. la Biblioteca Centrală Universitară Cluj, Fond corespondenţă Miko Rhedei, cutia 77, nr. 9, f. 1 v-2r.

1.2. Presă, publicaţii periodice

\.*2**Amicul*, *Amicul poporului* (Pesta), 1848.

\. *I*: *Archiv*, *Archiv des Vereins fur Siebenburgische Landeskunde* (Sibiu), 1843-1848.

I.2’. *Biblioteca*, *Biblioteca românească* (Buda), 1821, 1829-1830, 1834.

X.I’. *Blătter*, *Blătter fiir Geist*, *Gemuth und Vaterlandskunde* (Braşov), 1842-1848.

I. I’. *Foaie Ut*, *Foaie literară* (Braşov), 1838.

1.2: *Foaie pentru minte*, *Foaie pentru minte*, *inimă şi literatură* (Braşov), 1838-1861.

1.2: *Gazeta*, *Gazeta de Transilvania* [Din 3 ian. 1849: *Gazeta Transilvania*; din 1 dec. 1849: *Gazeta Transilvaniei*] (Braşov), 1838-1855.

I. I-. *Hirado*, *Erdelyi Hirado* [Vestitorul ardelean] (Cluj), 1840-1848.

\.*2**HMap*, *Peşti Hirlap* [Gazeta pestană] (Pesta), 1848.

\.*2*x*ânvăţătorul*, *Învăţătorul poporului* (Blaj), 1848.

I, *2*: *Magazin*, *Magazin istoric pentru Dacia* (Bucureşti), 1845-1848.

I.2: *Nemzet*, *Nemzet* [Naţiunea] (Pesta), 1848.

\.*2**Organul*, *Organul luminării* [Din mai 1848: *Organul naţional*] (Blaj), 1847-1848.

\.*2**Popolul*, *Popolulsuveran* (Bucureşti), 1848.

1.*2*: *Satellit*, *Satellit des Siebenb*. *Wochenblattes* (Braşov), 1840-1848.

I.2: *Szâzadmik*, *Szăzadunk* [Secolul nostru] (Bratislava), 1840.

\.*2**Târsalkodo*, *Nemzeti Tărsalkodo* [Convorbiri naţionale] (Cluj), 1830.

I. liTelegraful, *Telegraful român* (Sibiu), 1853.

l.2: *Ujsâg*, *Vasămapi Ujsâg* [Foaia de duminică] (Cluj), 1846-1848.

l.2; *Wiener Allgemeine*, *Wiener Allgemeine Literatwzeitung* (Viena), 1813.

l.2: *Zeitung*, *Wiener Zeitung* (Viena), 1848.

1.3. Calendare *l.3*: *Calendar Braşov* (Bariţ), *Călendariu pentru popond românesc*...

(ed. George Bariţ, Braşov, Tip. Romer & Kramner, 1852-1853). *i. ixCalendar Buda I*, *Călendariu pe anul de laHristos* [...] *întocmit pe gradurile şi clima Ţării Ungureşti şi a Principatului Ardealului*,

* Anii de apariţie ai publicaţiilor periodice (presă şi calendare) care figurează în această listă bibliografică nu se referă la întreaga perioadă în care au apărut respectivele publicaţii, ci doar la intervalele de apariţie care au interesat cercetarea de faţă.

402

403

Ţării Româneşti şi a Moldaviei (ed. Samuil Micu, Gheorghe Şin-cai, Petru Maior, Buda, Tip. Universităţii, 1806-1821).

1.3: *Calendar Buda II* (Carcalechi), *Calendariu pe anul de la Hristos* [...] *Întocmit pe gradurile şi clima Ţării Ungureşti*, *a Marelui Prin-fipat al Ardealului*, *a Ţării Româneşti şi a Moldaviei* (ed. Zaharia Carcalechi, Buda, Tip. Universităţii, 1817-1818, 1825).

1.3: *Calendar Buda III* (Theodorovici), *Calendariu pe anul de la Hristos* [...] *întocmit pe gradurile şi clima Ţării Ungureşti*, *a Marelui Prinfipat al Ardealului*, *a Ţârii Româneşti şi a Moldaviei* (ed. Ion Theodorovici, Buda, Tip. Universităţii, 1824-1853).

1.3: *Calendar Buda IV* (Neagoe), *Calendar pe anul* [...] (ed. Ştefan P. Neagoe, Buda, Tip. Universităţii, 1828-1832; din 1829: *Calendar românesc*).

1.3: *Calendar Sibiu I*, *Calendariu*... (Sibiu, Tip. Barth, Tip. Clozius, 1792-1849).

I.3: *Calendar Sibiu II*, *Calendariu*... (Sibiu, Tip. Diecezană, 1852-1856).

1.4. Carte veche românească şi străină (dintre 1780 şi 1830)

1.4: Aaron Th. 1828, Theodor Aaron, *Scurtă apendice la Istoria lui Petru Maior*, Buda, Tip. Universităţii, 1828.

1.4: Barruel 1803, L'Abbe Barruel, *Memoires pour servir ă l'histoire du Jacobinisme*, Hamburg, P. Fauche, 1803.

1.4: Bojincă 1827, Damaschin Bojincă, *Animadversio in Dissertatio-nem Hallensem sub titulo*: *Erweis dass die Walachen nicht romis-cher Abkunft sind*, Pesta, Tip. Landerer, 1827.

1.4: Bojincă 1828, Damaschin Bojincă, *Răspundere desgurzătoare la cârtirea cea în Hale în anul 1823* [...] *făcută*, Buda, Tip. Universităţii, 1828.

1.4: Bojincă 1830, Damaschin Bojincă, *Diregătoriul bunei-creşteri spre îndreptarea multor părinţi şi bun folosul tinerimii române*, Buda, Tip. Universităţii, 1830.

1.4: Bota 1829, Moise Bota, *Versuri îndemnătoare către deprinderea tinerimii româneşti întru învăţături*, *ca un dar de gratulaţie pe aurit an nou MDCCCXXIX*, Buda, Tip. Universităţii, 1829.

1.4: Carcalechi 1826, Zaharia Carcalechi, *Povăţuitoml tinerimii*, Buda, Tip. Universităţii, 1826.

1.4: Costin 1812a, [Toma Costin?], *Discussio descriptionis Valachorum Transylvanorum editae patrioticis paginis* (*Vaterländische Blatter*) *Nris 83*, *84*, *85 Viennae 1811*. *Auctore I.G.*, Pesta, Tip. Trartner, 1812.

1.4: Costin 1812b, [Toma Costin?], *Eszrevetelek Tekentetes Schwart-ner Mârton tir Magyarorszâg statistikâjâban az olâhokrol tett jegyzesekre* [Observaţii la consideraţiile cu privire la români făcute de către onorabilul domn Martin Schwartner în a sa statistică a Ungariei], Pesta, 1812.

1.4: Crişan-Korosi 1805, [Ştefan Crişan-Korosi], *Orthographia lati-no-valachica*, Cluj, Tip. Colegiului reformat, 1805.
1.4: Decret 1786, [Decret imperial privind reglementarea regimului căsătoriilor în Transilvania], Sibiu, 1786.
1.4: Diaconovici-Loga 1821, Constantin Diaconovici-Loga, *Chemare la tipărirea cărţilor româneşti*, Buda, Tip. Universităţii, 1821.
1.4: Diaconovici-Loga 1822, Constantin Diaconovici-Loga, *Gramatica românească*, Buda, Tip. Universităţii, 1822.
1.4: D6czy 1829-1830, Doczy Jozsef, *Europa tekintete termeszeti*, *m veleti es kormânyi âllapotjăban* [Privire asupra stării naturale, culturale şi a guvernămintelor din Europa], IX, Viena, 1829-1830.
1.4: Eder 1791, *Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae iura tri-bus receptis Nationibus communia postliminio sibi adseri postu-lantium*. *Cum notis historico-criticis I.C.E*. [Joseph Karl Eder] *civis transilvani* [Apelul românilor transilvăneni care cer să fie repuşi în drepturile comune celor trei naţiuni recunoscute. Cu însemnări istorico-critice de I.C.E., un cetăţean din Transilvania], Cluj, Tip. Martin Hochmeister, 1791.
1.4: Engel 1794, Johann Christian Engel, *Commentatio de expeditioni-bus Traiani ad Danubium et origine Valachorum*, Viena, 1794.
1.4: Gergely de Ciocotiş 1819, Vasile Gergely de Ciocotiş (trad. după G.I. Wenzel), *Omul de lume sau sontice regule cuviinţei*, *graţiei*, *mai alesului mod a vieţii şi a adevăratelor blândeţe spre întrebuinţarea tinerimii româneşti*, Viena, Tip. Dim. Davidovici, 1819.
1.4: Horga Popovici 1807, Nicolae Horga Popovici, *Oglindă arătată omului înţelept*, *care cuprinde în sine vechile întâmplări cu pildă adusă*, *cumu-i de lipsă omului a se cunoaşte şi celui de aproape îngăduit a fi din înţelepciunea sa*, Buda, Tip. Universităţii, 1807.

1.4: Iercovici 1794, *Istoria a Alexandrului celui Mare din Machedonia* [...], trad. şi prefaţă Dimitrie Iercovici, Sibiu, Tip. Petru Barth, 1794.

1.4: Iorgovici 1799, Paul Iorgovici, *Observaţii de limba românească*, Buda, Tip. Universităţii, 1799.

lAilnvăţătură 1816, *învăţătură pentru ferirea şi doftoria boalelor celor ce se încing prin ţară*, *şi a celor ce se leagă*, *şi a unor boale sporadice*, *adecă pe ici*, *pe colo îmblătoare*, *ale vitelor celor cu coarne*, *precum şi a cailor*, *a oilor şi a porcilor*, Buda, Tip. Universităţii, 1816.

404

405

IA'. învăţătură 1820, *învăţătură theologhicească despre năravurile şi datoriile oamenilor creştini*, Sibiu, Tip. Barth, 1820.

lA'. Lesicon 1825, *Lesicon românesc-lătinesc-unguresc-nemţesc*, Buda, Tip. Universităţii, 1825.

1.4: Maior P. 1809, Petru Maior, *Didahii adecă învăţături pentru creşterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morţi*, Buda, Tip. Universităţii, 1809.

1.4: Maior P. 1812, Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, Tip. Universităţii, 1812.

1.4: Maior P. 1813, Petru Maior, *Istoria besericei românilor*, Buda, Tip. Universităţii, 1813.

1.4: Maior P. 1814a, Petru Maior, *Animadversiones in Recensionem Historiae de origine Valachorum in Dacia*, Buda, Tip. Universităţii, 1814.

1.4: Maior P. 1814b, Petru Maior, *Răspunsul la cârtirea care s-au dat asupra persoanei lui Petru Maior autorului Istoriei ceii pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, Tip. Universităţii, 1814.

1.4: Maior P. 1815, Petru Maior, *Reflexiones in Responsum Domini recensentis Viennensis ad Animadversiones in Recensionem Historiae de origine Valachorum in Dacia*, Pesta, Tip. Trattner, 1815.

1.4: Maior P. 1816, Petru Maior, *Contemplatio Recensionis in valachi-cam anticriticam Literariis Ephemeiidibus Viennen sibus*, *nro 7*, *Febniar*, *1816*, *divulgatae*, Buda, Tip. Universităţii, 1816.

1.4: Micu 1781, Samuil Micii, *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam graecae orientalis ecclesiae*, Viena, Tip. Kurz-bock, 1781.

1.4: Micu 1801, Samuil Micu, *Acathist sau carte cu multe rugăciuni pentru evlavia fieştecămi creştin*, Sibiu, Tip. Martin Hoclinieister, 1801.

1.4: Micu, Şincai 1780, Samuil Micu, Gheorghe Şincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Viena, Tip. Kurzbock, 1780.

1.4: Murgu 1830, Eftimie Murgu, *Widerlegung der Abhandlung welche unterdem Titel vorkommt* […] *durrch S.T. in Ofen 1827 undBeweis dass die Wallachen der Romer unbezweifelte Nachkommlinge sind*, Buda, Tip. Universităţii, 1830.

1.4: Nicolau 1814-1815, Nicola Nicolau (ed.), *Gheografia sau scrierea pămâ ntului*, I-II, Buda, Tip. Universităţii, 1814-1815.

1.4: Nicolau 1819, Pierre Blanchard, *Plutarh nou sau pe scurt scrierea vieţilor celor mai vestiţi bărbaţi şi muieri a toate neamurilor*, *din cele mai vechi vremi până în vremile noastre*, I-II, ed. Nicola Nicolau, Buda, Tip. Universităţii, 1819.

lA'. *Povăţuitorul* 1826, *Povăţuitorul tinerimii către adevărata şi dreapta citire*, Buda, Tip. Universităţii, 1826 [deşi pe foaia de titlu apare ca autor Gheorglie Lazâr, autorul lucrării trebuie să fie Zaharia Carcalechi, care semnează dedicaţia cărţii şi care a recurs la această substituire din motive promoţionale, pentru a impresiona publicul].

1.4: Prale 1827, *Psaltirea prorocului şi împărat David*, trad. Ioan Prale, Braşov, Tip. Şobeli, 1827.

1.4: Roja 1809, Gheorghe Constantin Roja, *Măiestria ghiovăsirii româneşti cu litere latineşti*, Buda, Tip. Universităţii, 1809.

1.4: Schwartner 1809, Martin Schwartner, *Statistik des Konigreichs Ungarn*, I, Buda, 1809.

1.4: Sulzer 1781-1782, Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpi-nischen Daciens*, *das ist Walachei*, *Moldau und Bessarabiens*, *im Zusammenhange mit der Geschichte des ubrigen Daciens*, I-III, Viena, 1781-1782.

1.4: Şincai 1783, Gheorghe Şincai, *Catehismul cel mare*, Blaj, Tip. Seminarului, 1783.

1.4: Şincai 1805, Gheorglie Şincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (ed. a II-a), Buda, Tip. Universităţii, 1805.

1.4: Şincai 1806, Gheorghe Şincai, *Povăţuite către economia de câmp pentni folosul şcoalelor româneşti celor din Ţara Ungurească şi din părţile ei împreunate*, Buda, Tip. Universităţii, 1806.

1.4: Tempea 1797, Radu Tempea, *Gramatică românească*, Sibiu, Tip. Petru Barth, 1797.

1.4: The\vrewk 1825, Thewrewk [Torok] Jozsef, *Hărom ertekezes Hunyadi Szekely Jănos*, *magyarorszâgi kormănyzo* [...] *torvenyes âgybol lett sziiletesenek bebizonyităsăra* [Trei dizertaţii care dovedesc naşterea lui Ioan Huniade Secuiul, guvernator al Ungariei [...], dintr-o legătură legitimă], Bratislava, 1825.

1.4: Tokoly 1823, [Sava Tokoly], *Erweis dass die Wallachen nicht Romischer Abkunft sind* [...], Halle, 1823.

1.4: Tokoly 1827, S.T. [Sava Tokoly], *Arătarea că vlahii sau rumânii nu-s de viţă romani* [...], Buda, Tip. Universităţii, 1827.

1.4: Ţichindea! 1814, Dimitrie Ţichindeal, *Filosoficeşti şi politiceşti prin fabule moralnice învăţături*, Buda, Tip. Universităţii, 1814.

1.5. Carte modernă românească şi străină (dintre 1831 şi 1861)

1.5: Aaron F. 1835-1838, Florian Aaron, *Idee repede de istoria prinţi-patului Ţării Româneşti*, I-HI, Buc, Tip. lui I. Eliad, 1835,1837,1838.

1.5: Aaron F. 1839, Florian Aaron, *Manual de istoria Principatului României*, Buc, Tip. Sf. Sava, 1839.

406

407

1.5: Barac 1836, *O mie şi una de nopţi*, I, trad. Ioan Barac, Braşov, 1836.

1.5: Bălcescu/Russo 1850, Nicolae Bălcescu, *Cânlarea României*, Paris, De Soyc, 1850.

1.5: Benigni 1837, Joseph Benigni von Mildenberg, *Handbuch der Statistik tind Geographie des Grossfiirstenthums Siebenbiirgens*, I-III, Sibiu, 1837.

1.5: Bojincă 1832-1833, Damaschin Bojincă, *Anticile romanilor*, I-II, Buda, Tip. Universităţii, 1832-1833.

1.5: Desprez 1850, Hippolyte Desprez, *Lespeuples de VAutriche et de la Turquie*. *Histoire contemporaine des magyars*, *des roumains et des polonais*, I-II, Paris, 1850.

1.5: Heliade 1838, Ion Heliade-Rădulescu, prefaţă la voi. Dimitrie Ţi-chindeal, *Filosofice şi politice prin fabule moralnice învăţături*, ed. Ion Heliade-Rădulescu, Buc, Tip. Heliade, 1838.

1.5: Kem£ny D. 1861, Kemeny Denes, *Honegyseg* [Unitatea patriei], ed. Kemeny Găbor, Cluj, 1861.

1.5: Kovâry 1847, Kovâry Lâszlo, *Erdelyorszâg Statisztikâja* [Statistica Ardealului], I, Cluj, 1847.

1.5: Laurian 1849, August Treboniu Laurian, *Die Romănen der Oster-reichischen Monarchie*, I-III, Viena, 1849.

1.5: Maior P. 1834, Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, ed. Iordache Mălinescu, Damaschin Bojincă, Buda, Tip. Universităţii, 1834.

1.5: Negruzzi 1857, Constantin Negruzzi, *Păcatele tinereţelor*, Iaşi, Tip. Bermann, 1857.

1.5: Papiu Ilarian 1852(1), Alexandru Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom. I, ed. a Ii-a, Viena, Tip. C. Gerold şi fiul, 1852.

1.5: Papiu Ilarian 1852(11), Alexandru Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom. II, Viena, Tip. C. Gerold şi fiul, 1852.

1.5: Szechenyi 1841, Szechenyi Istvân, *A Kelet nepe* [Poporul Răsăritului], Pesta, 1841.

1.5: Szechenyi 1842, Szechenyi Istvân, *A Magyar Akademia kdriil* [Despre Academia Maghiară], Pesta, 1842.

1.5: Şaguna 1849, Andrei Şaguna, *Promemorie despre dreptul istoric al autonomiei bisericeşti naţionale a românilor de religia răsăriteană în ces*. *reg*. *provinţii ale monarhiei austriace şi adaos*, Sibiu, 1849.

1.5: Şaguna 1850, Andrei Şaguna, *Adaos la Promemoria despre dreptul istoric al autonomiei bisericeşti naţionale a românilor de religia răsăriteană în ces*. *reg*. *provinţii ale monarhiei austriaca*

Sibiu, 1850. 1.5: Şaguna 1860, Andrei Şaguna, *Istoria bisericii ortodoxe răsăritei universale*, I-II, Sibiu, 1860. 1.5: Vaillant 1844, J.A. Vaillant, *La Românie ou l'histoire*, *langue*, *Ut'*

terature, *orographie*, *statistique des Romans*, I-III, Paris, 1844. 1.5: Wesselenyi 1833, Wesselenyi Miklos, *Baliteletekr* / [Despre prejuz

decăţi] [loc de apariţie fictiv: Buc], [Leipzig], 1833. 1.5: Wesselenyi 1843, Wesselenyi Miklos, *Szozat a magyar es szlă<l nemzetiseg iigyeben* [Discurs asupra chestiunii naţiunii maghiare şt slave], Leipzig, 1843.

1.6. Volume şi seturi de corespondenţă edita *l.6*: *GBC* 1973-1993, *George Bariţ şi contemporanii săi*, I-IX, coord' Ştefan Pascu, Iosif Pervain, ed. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, Ioai> Chindriş, Titus Morarii, Gelu Neamţu, Grigore Ploeşt eanu, Mirce# Popa, Dumitru Suciu, Ioan Buzaşi, George Cipăianu, Ioan Gabor, Gheorghe Asanache, Alexandru

Matei, Buc, Minerva, 1973, 1975, 1976, 1978, 1981, 1983, 1985, 1987, 1993.

1.6: Hodoş 1940, Enea Hodoş, *Scrisori*, Sibiu, Tip. Veştemean, f. a-[prefaţa e datată 1940].

1.6: Hodoş 1944, Enea Hodoş, *Din corespondenţa lui Simeon BărnuţiU şi a contemporanilor săi*, Sibiu, Tip. O.L. Veştemean, 1944.

1.6: Maior L. 1972, Liviu Maior, *Avram Iancu*. *Scrisori*, Cluj, Dacia, 1972.

1.6: Maior P. 1968, Petru Maior, *Scrisori şi documente inedite*, ed. Nicolae Albu, Buc, Edit. pentru Literatură, 1968.

1.6: Pervain, Chindriş 1972, Iosif Pervain, Ioan Chindriş (ed.), *Corespondenţa lui Alexandru Papiu Ilarian*, I-II, Cluj, Dacia, 1972.

1.6: Suciu I.D. 1945, I.D. Suciu, *Nicolae Tincu Velia* (*1816-1867*). *Viaţa şi opera lui*, Buc, Institutul de Istorie Naţională din Bucureşti, 1945 (anexele documentare: „Corespondenţa lui Nicolae Tincu Velia").

1.7. Memorii şi petiţii politice

1.7-. *Adresă aprilie 1849*, *Adresa delegaţiei române la Viena către generalul Jella i*, din 28 aprilie 1849, publicată în l-9: păcăţian 1904, pp. 546-548.

408

409

1.1'. *Adresă noiembrie 1849*, *Adresa omagială din 15 nov*. *1849 a românilor din dieceza Aradului*, înaintată împăratului Franz Joseph publicată în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 631-633.

\. *\Apel aprilie 1850*, *Apelul fruntaşilor români din ţinutul Şomcutei in favoarea fostului deputat Sigismund Pop*, publicat în 1.9: Dra-gomir 1944-1946,1, pp. 192-195.

I. l'. *Cuvântare februarie 1849*, *Cuvântarea din 6februarie 1849 a episcopului Şaguna în faţa împăratului Franz Joseph*, publicată în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 516-519.

1.7'. *Memorand martie 1849*, *Memorandul din 5 mart*. *1849 adresat guvernului austriac de către delegaţia*

română la Viena, publicat în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 535-541.

\. *l*: *Memorand ianuarie 1850*, *Memorandul din 10 ianuarie 1850 înaintat guvernului austriac de către delegaţia română la Viena*, publicat în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 649-657.

l. l'. *Memorand 1850 Şaguna*, *Memorandul adresat guvernului austriac de către episcopul Andrei Şaguna la începutul anului 1850*, publicat în 1.9: Pâcăţian 1904, pp. 658-667.

1.7". *Memoriu 1735*, *Memoriul adresat împăratului în 8 mart*. *1735 de către episcopul loan Inoclientie Micu-Klein*, publicat în 1.9: Păcă-ţian 1904, p. 60.

\. *l'*. *Memoriu 1846 Răşinari*, *Memoriul adresat împăratului în 1846 de către comunitatea românească din Răşinari*, publicat în 1.9: Pă-căţian 1904, pp. 165-169.

l. l'. *Memoriu 1847*, *Memoriul adresat Sublimei Porţi de către Moise Nicoarăân 1847*, publicat în 1.9: Bodea 1943, pp. 393 sqq.

\. *l'*. *Memoriu 1847 Rusia*, *Memoriul adresat de către Moise Nicoară*, *în 1847*, *ambasadorului rus în Turcia*, publicat în 1.9: Bodea 1943, pp. 404 sqq.

l. l'. *Memoriu august 1848*, *Memoriul avocatului Miclăuş privitor la situaţia românilor de pe Pământul Crăiesc*, publicat în 1.9: Dra-gomir 1944-1946, II, pp. 178 sqq.

l. l'. *Memoriu septembrie 1848*, *Memoriul adresat parlamentului austriac de către românii din Transilvania*, redactat la Blaj, în 26 septembrie 1848, publicat în 1.9: Bodea 1982, II, pp. 910-913 (traducere după originalul german, publicat la pp. 913 sqq.).

l. l'. *Petiţie iulie 1814*, *Petiţia românilor din dieceza Aradului*, înaintată împăratului în iulie 1814, publicată în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 140-148.

l. l'. *Petiţie mai 1848*, *Petiţia neamului românesc din Ungaria şi Banat*, adresată guvernului maghiar în 21 mai

1848, publicată în 1.9: Pă-câţian 1904, pp. 344-347; 1.9: Bodea 1982,1, pp. 509-511.

I. I’. Petiţie iunie 1848, *Petiţia din 18 iunie 1848 a delegaţiei române la*

Viena, publicată în 1.9: Păcâţian 1904, pp. 369-370. *I. I’. Petiţie februarie 1849*, *Pe tipa din 25 februarie 1849 a delegaţiei române la Viena*, publicată în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 519-522. *I. I’. Petiţie iulie 1849*, *Petiţia din 18 iulie 1849 a delegaţiei române la*

Viena, publicată în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 599-605. *I. I’. Petiţie octombrie 1849*, *Petiţia adresată în 24 oct. 1849 ministenilui austriac de către delegaţii bănăţeni*, *în chestiunea despărţirii ierarhice de biserica sârbească*, publicată în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 623-627. *I. I’. Petiţie decembrie 1849*, *Petiţia din decembrie 1849 a lugojenilor către împărat*, publicată în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 636-637. *I. I’. Petiţie ianuarie 1850*, *Petiţia din ianuarie 1850 a episcopului Erdelyi către împărat*, publicată în 1.9: Păcăţian 1904, pp. 641-648. *I. I’. Recurs august 1819*, *Recursul din 15 august 1819*, *redactat de*

Moise Nicoară şi destinat împăratului Francisc 1, publicat în

1.9: Bodea 1943, pp. 298 sqq. *1.1’. Replică iulie 1849*, *Replica din 30 iulie 1849 a delegaţiei române la Viena la răspunsul anterior al ministerului Bacii*, publicată în

1.9: Păcăţian 1904, pp. 607-611. *1.1’. Supplex 1791*, Memoriul *Supplex Libellus Valachorum*, din 28

martie 1791, adresat împăratului Leopold al II-lea, publicat în

3: Prodan 1984, pp. 455-480. *1.1’. Supplex 1804*, *Memoriul adresat împăratului de către reprezentanţii românilor în 1804*, publicat în 3: Prodan 1970, pp. 82-89.

1.8. Volume şi seturi de poezie

1.8: Budai-Deleanu 1974-1975, Ion Budai-Deleanu, *Opere*, I-II, ed.

Florea Fugariu, Buc, Minerva, 1974, 1975 (voi. I: *Ţiganiada* (*B*);
voi. II: *Ţiganiada* (*A*); *Trei viteji*). 1.8: Cipariu 1976, Timotei Cipariu, *Poezii*, ed. Nicolae Albu, Cluj,
Dacia, 1976. 1.8: Gherman 1977, Mihai Gherman (ed.), *Şcoala Ardeleană* (*Poezii*,
Proză, *Tălmăciri*), Cluj, Dacia, 1977. 1.8: Mureşanu A. 1963, Andrei Mureşanu, *Poezii şi articole*, ed. D.
Păcurariu, Buc, Edit. pentru Literatură, 1963. 1.8: Mureşanu A. 1988, Andrei Mureşanu, *Poezii*. *Articole*, ed. Ion
Buzaşi, Buc, Minerva, 1988. 1.8: Pauleti 1980, Nicolae Pauleti, *Scrieri*. *Poezii originale*. *Folclor*.
Traduceri din Ovidiu, ed. Ioan Chindriş, Buc, Minerva, 1980.
410
411
1.9. Antologii, colecţii de documente, instrumente de lucru, ediţii critice, alte reeditări ulterioare *l.9*: *Anul 1848*, *Amil 1848 în Principatele Române*, I-VI, Buc, Tip. Gobl, 1902-1910.
1.9: Bariţ 1962, George Bariţ, *Scrieri social-politice*, ed. Victor Che-resteşiu, Camil Mureşan, George Em. Marica, Buc, Edit. Politică, 1962.
1.9: Balcescu 1974, Nicolae Bălcescu, *Opere*, I, ed. G. Zâne, Elena G. Zâne, Buc, Edit. Academiei, 1974.
1.9: Bâlcescu 1986, Nicolae Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, ed. Daniela Poenaru, Buc, Edit. Academiei, 1986 [voi. III în seria de *Opere*].
1.9: Bărnuţiu 1990, Simion Bărnuţiu, *Discursul de la Blaj şi scrieri de la 1848*, ed. Ioan Chindriş, Cluj, Uniunea Mondială a Românilor Liberi, 1990.
1.9: Bocşan, Leu 1988, *Memorialistica revoluţiei de la 1848 în Transilvania*, ed. Nicolae Bocşan, Valeriu Leu, Cluj, Dacia, 1988.
1.9: Bodea 1937, [Moise Nicoară], *Crâmpeie de biografie*, publicate de Cornelia Bodea, în *Hotarul*, IV, 1937, nr. 5.

1.9: Bodea 1943, Cornelia C. Bodea, *Moise Nicoară* (*1784-1861*) *şi rolul său în lupta pentru emanciparea naţional-religioasă a românilor din Banat şi Crişana*, Partea I, Arad, Tip. Diecezană, 1943 (anexele documentare).

1.9: Bodea 1967, Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea naţională*. *1834-1849*, Buc, Edit. Academiei, 1967 (anexele documentare).

1.9: Bodea 1982, Cornelia Bodea, *1848 la români*. *O istorie în date şi mărturii*, I-II, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982.

1.9: Bogdan-Duică 1924, Gheorghe Bogdan-Duică, *Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu*, Buc, Cultura Naţională, 1924.

1.9: Boj incă 1978, Damaschin Bojincă, *Scrieri*. *De la idealul luminării la idealul naţional*, ed. Nicolae Bocşan, Timişoara, Facla, 1978.

1.9: Brătescu 1988, *Grija pentru sănătate*. *Primele tipărituri de interes medical în limba română* (*1581-1820*), ed. G. Brătescu, Buc, Edit. Medicală, 1988.

1.9-. *BRV* 1903-1944, Ioan Bianu, Nerva Hodoş, Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche* (*1508-1830*), Buc, 1903, 1910, 1912-1936, 1944.

1.9: Budai-Deleanu 1970, Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed. Iosif Pervain, Cluj, Dacia, 1970.

1.9: Budai-Deleanu 197Oa, Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, ed. Mirela Teodorescu, Ion Gheţie, Buc, Edit. Ştiinţifică, 1970.

1.9: Budai-Deleanu 1991, Ion Budai-Deleam, *De originibus populo-rum Transylvaniae*. *Despre originile popoarelor din Transilvania*, ed. Ladislau Gyemânt, I-II, Buc, Edit. Enciclopedică, 1991.

1.9: Cantemir 1981, Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. Leonida Maniu, Buc, Minerva, 1981.

1.9: Cipariu 1972, Timotei Cipariu, *Jurnal*, ed. Măria Protase, Cluj, Dacia, 1972.

1.9: Codru Drăguşanu 1956, Ion Codru Drăguşanu, *Peregrinul transilvan*, ed. Romul Munteanu, Buc, ESPLA, 1956.
1.9: Codru Drăguşanu 1980, Ion Codru Drăguşanu, *Peregrinul transilvan*, ed. Corneliu Albu, Buc, Sport-Turism, 1980.
1.9: Comşa 1944, Nicolae Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, Tip. Lumina, Miron Roşu, 1944.
1.9: Diaconovici-Loga, Constantin Diaconovici-Loga, *Gramatica românească*, ed. O. Şerban, E. Dorcescu, Timişoara, Facla, 1973.
1.9'. *Documente 1848 Transilvania* 1977-1988, *Documente privind revoluţia de la 1848 în ţările române*. *C. Transilvania*, I-IV, sub red. Ştefan Pascu, Victor Cheresteşiu, Buc, Edit. Academiei, 1977, 1979, 1982, 1988 (primul volum apărut sub titlul: *Revoluţia de la 1848-1849 din Transilvania*).
1.9: Dragomir 1944-1946, Silviu Dragomir, *Studii şi documente privitoare la revoluţia românilor din Transilvania în anii 1848-49*, voi. I-III, Sibiu, Tip. Cartea românească din Cluj, 1944-1946.
1.9: Fugariu 1970, Florea Fugariu (ed.), *Şcoala Ardeleană*, I-III, Buc, Albatros, 1970.
1.9: Fugariu 1983, Florea Fugariu (ed.), *Şcoala Ardeleană*, I-II, Buc, Minerva, 1983.
1.9: Iorgovici 1979, Paul Iorgovici, *Observaţii de limba rumânească*, ed. Doina Bogdan-Dascălu, Crişu Dascălu, Timişoara, Facla, 1979.
1.9: Maior P. 1894, Petru Maior, *Procanonul*, ed. C. Erbiceanu, Buc, Tip. Cărţilor bisericeşti, 1894.
1.9: Maior P. 1970, Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, I-II, ed. Florea Fugariu, Buc, Albatros, 1970.
1.9: Maior P. 1976, Petru Maior, *Scrieri*, I-II, ed. Florea Fugariu, Buc, Minerva, 1976.

1.9: Marica 1969, George Em. Marica, *Foaie pentru minte*, *inimă şi literatură*. *Bibliografie analitică*, *cu un studiu monografic*, Buc, Edit. pentru Literatură, 1969,

1.9: Mureşanu A. 1977, Andrei Mureşanu, *Reflexii*, ed. Livia Grămadă, Cluj, Dacia, 1977.

412

413

1.9: Mureşanu A. 1988, Andrei Mureşanu, *Poezii*. *Articole*, ed. Ion Buzaşi, Buc., Minerva, 1988.

1.9: Murgu 1969, Eftimie Murgu, *Scrieri*, ed. I.D. Suciu, Buc, Edit. pentru Literatură, 1969.

1.9: Papiu Ilarian 1943, Al. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*. *Schija tomului III*, ed. Ştefan Pascu, Sibiu, Dacia Tra-iană, 1943.

1.9: Papiu Ilarian 1981, Al. Papiu Ilarian, *Antologie*, ed. Corneliu Albu, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

1.9: Păcăţian 1904, Teodor V. Păcăţian, *Cartea de aur sau luptele po-litice-naţionale ale românilor de sub coroana ungară*, ed. a Ii-a, I, Sibiu, Tip. Iosif Marschall, 1904.

1.9: Pervain 1970, Iosif Pervain, *Ion Budai-Deleanu*. *Scrieri inedite*, Cluj, Dacia, 1970.

1.9: Pervain 1971, Iosif Pervain, *Studii de literatură română*, Cluj, Dacia, 1971 (anexele documentare).

1.9: Puşcariu 1889, Ilarion Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie*, I, Sibiu, Tip. Arhidiecezană, 1889.

1.9: Răduică G., Răduică N. 1981, Georgeta Răduică, Nicolin Ră-duică, *Calendare şi almanahuri româneşti*. *1731-1918*. *Dicţionar bibliografic*, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

1.9: Răduţiu, Gyemânt 1995, Aurel Răduţiu, Ladislau Gyemânt, *Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania*. *1690-1847*, f.l., Univers Enciclopedic, f.a. [1995].

1.9: Russo 1908, Alecu Russo, *Scrieri*, ed. Petre V. Haneş, Buc, Academia Română, 1908.

1.9: Stoica de Haţeg 1981, Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ed. Damaschin Mioc, Timişoara, Facla, 1981.

1.9: Stoica de Haţeg 1984, Nicolae Stoica de Haţeg, *Scrieri*. *Cronica Mehadiei şi a Băilor Herculane*. *Poveşti moşăşti şcolarilor ru-mâneşti*. *Varia*, ed. Damaschin Mioc, Costin Feneşan, Timişoara, Facla, 1984.

1.9: Szechenyi 1981, Szechenyi Istvân, *Kozjora valo torekedesek*. *Szemelvenyek* [Străduinţe spre binele public Pagini alese], ed. Benk Samu, Buc, Kriterion, 1981.

1.9: Şincai 1967, Gheorghe Şincai, *Opere*. *I*. *Hronica românilor*, tom. I, ed. Florea Fugariu, Buc, Edit. pentru Literatură, 1967.

1.9: Teodor 1972, Pompiliu Teodor, *Avram Iancu în memorialistică*, Cluj, Dacia, 1972.

2. IZVOARE REFERITOARE LA ALTE PERIOADE (sfirşitul sec. XEK-sec. XX)

2: Blaga 1994, Lucian Blaga, *Trilogia culturii*. *II*. *Spaţiul mioritic*,

Buc, Humanitas, 1994. 2: BIandiana 1991, Ana Blandiana. *100 de poeme*, f.l., Tinerama,

1991. 2: Boitoş 1942, Olimpiu Boitoş, „Memoriile lui George Bariţiu" (*însemnări din viaţa mea căsătorită*), în *Studii literare* (Sibiu), I, 1942. 2: Brătianu 1942, Gheorghe I. Brătianu, „Spaţiul etnic, spaţiul vital, spaţiul de securitate", în *Analele Academiei de Ştiinţe Morale şi*

Politice, II, 1942. 2: Cernatoni 1984, Alexandru Cernatoni, *Goya*. *Dezastrele războiului*

[studiu şi album de reproduceri], Buc, Meridiane, 1984. 2: Cioran 1992, Emil Cioran, *Ispita de a exista*, Buc, Humanitas,

1992. 2: Cioran 1993a, Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Buc,

Humanitas, 1993. 2: Cioran 1993b, *Convorbiri cu Cioran*, Buc, Humanitas, 1993. 2: Drăghicescu 1995, D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*. *Introducere*,

ed. Elisabeta Simion, Buc, Albatros, 1995. 2: Gojdu 1888, *Analele Fundaţiunii lui Gojdu*, tom. I (pe anii
1870-1883), Bp., Tip. Sam. Mârkus, 1888. 2: Ionescu 1937(1990), Nae Ionescu, *Roza vânturilor*. *1926-1933*, ed.
Mircea Eliade, Buc, Cultura Naţională, f.a. [1937] (Reprint: ed. Dan
Zamfirescu, Buc, Edit. Roza Vânturilor, 1990). 2: Jurma 1994, Gheorghe Jurma, *Descoperirea Banatului*, Reşiţa,
Timpul, 1994. 2: Keyserling 1993, Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*,
Iaşi, Institutul European, 1993. 2: Maior L. 1993, Liviu Maior, *Alexandru Vaida-Voevod între Belvedere şi Versailles* (*însemnăjd*, *memorii*, *scrisori*), [Cluj], Sincron,
1993. 2: Pascu I.G. 1995, Ioan Gyuri Pascu (versuri şi muzică) „Africa (Ce vis fierbinte)”, în Maşina *cujazzolină*, casetă audio, Europa Records,
[1995]. 2: Păunescu 1977, Adrian Păunescu, „Cu viaţa pre moarte călcând”, în
Flacăra, XXVI, 1977, nr. 10, 10 mart., pp. 12-13. 2: Păunescu 1993-1994, Adrian Păunescu, *Trilogia căruntă*. *I. Româniada*, Buc, Edit. Păunescu, 1993-1994. 2: Pârvan 1982, Vasile Pârvan, *Getica*. *O protoistorie a Daciei*, ed.
Radu Florescu, Buc, Meridiane, 1982.
414
415
2: Phoenix, Nicolae Covaci (muzică), Şerban Foarţă, Andrei Ujică (versuri), „Mica Ţiganiadâ”, în *Mugur de fluier*, disc L.P., Elec-trecord, f.a.
2: Ralea 1977, Mihail Ralea, *Scrieri*, II, ed. N. Tertulian, Buc, Mi-nerva, 1977.
2: Rădulescu-Motru 1984, Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, ed. Gh. Al. Cazan, Gheorghe Pienescu, Buc, Eminescu, 1984.
2: Stanca 1987, Horia Stanca, *Fragmentarium clujean*, Cluj, Dacia, 1987.
3. LITERATURĂ SECUNDARĂ (bibliografie de specialitate)

3: Adorno 1950, Theodor Adomo, *The Authoritarian Personality*, New
York, 1950. 3: Adriaenssen 1991, Cristine Adriaenssen, *Auguste de Gerando*, *Ein*
Franzosichen Zeuge des Ungarischen Reformären (*1819-1849*),
Frankfurt am Main, Bonn, New York, Paris, 1991. 3: Albu C. 1977, Corneliu Albu, *Alesandru Papiu Ilarian*. *Viaţa şi activitatea sa*, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977. 3: Alexandrescu 1983, Sorin Alexandrescu, „ «Junimea»: Discours politique et discours culturel", în voi. *Libra*. *Etudes roumaines offertes ă Willern Noomen*, Groningen, 1983, pp. 47-79. 3: Allport 1954, Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, New
York, Doubleday & Company, Inc., 1954. 3: Andea A. 1973, Avram Andea, „Libertate şi proprietate în concepţia lui Simion Bărnuţiu", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai"*, *Historia*, XVIII, 1973, fasc 1, pp. 33-50. 3: Andea S., Andea A. 1990, Susana Andea, Avram Andea, „Blocada continentală şi unele aspecte ale politicii economice austriece în
Transilvania (1806-1813) „, în voi. Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu,
Aurel Răduţiu (ed.), *Cultură şi societate în epoca modernă*, Cluj,
Dacia, 1990, pp. 64-75. 3: Anderson 1991, Benedict Anderson, *Imaginea Communities*. *Reflections on the Origins and Spread of Naţionalism*, London, Verso,
1991 [prima ediţie: 1983]. 3: Anghelescu 1971, Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*
(*pânăla 1840*), Buc, Minerva, 1971. 3: Anghelescu 1975, Mircea Anghelescu, *Literatura română şi Orientul* (*secolele XVII-XIX*), Buc, Minerva, 1975.

3: Antohi 1991, Sorin Antohi, *Utopica*. *Studii asupra imaginarului social*, Buc, Edit. Ştiinţifică, 1991. 3: Antohi

1994, Sorin Antoni, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Buc, Litera, 1994. 3: Anuichi 1980, Silviu Anuichi, *Relaţii bisericeşti româno-sârbe în secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea*, Buc, 1980. 3: Arato 1955, Arato Endre, „A magyar nemesseg es az osztrâk udvar nemzetisegi politikdja a szabadsâgharc el tt" [Politica naţională a nobilimii maghiare şi a Curţii vieneze înainte de revoluţie], în *Szăzadok* [Secole], LXXXIX, 1955, nr. 2, pp. 191-210. 3: Arato 1960, Arato Endre, *A nemzetisegi kerdes tortenete Magyarorszâgon 1790-1848* [Istoria problemei naţionale în Ungaria.

1790-1848], I-ILBp, 1960. 3: Arato 1975, Arato Endre, „Az 1849. evi juliusi nemzetisegi torveny es helye Europâban" [Legea naţionalităţilor din iulie 1849 şi locul ei în Europa], *mKortărs* [Contemporanul], 1975. 3: Arato 1983, Arato Endre, *A magyarorszăgi nemzetisegek nemzeti ideologiăja* [Ideologia naţională a naţionalităţilor din Ungaria], Bp,

1983. 3: Armbruster 1993, Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor*.

Istoria unei idei, Buc, Edit. Enciclopedică, 1993. 3: Baczko 1984, Bronislaw Baczko, *Leъ imaginaires sociaux. Memoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984. 3: Barbu 1992, Violeta Barbu, „Biserica română unită cu Roma în căutarea identităţii: problema ritului şi activitatea misionarilor iezuiţi", *în Revista Istorică*, 1992, nr. 5-6, pp. 529-547. 3: Bariţ 1994, George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*, voi. II, ed. Ştefan Pascu, Florin Saivan,

Braşov, Inspectoratul pentru Cultură, 1994. 3: Bass 1993, Michel Bass, „Studiu introductiv", la voi. Marcel Mauss,

Eseu despre dar, Iaşi, Institutul European, 1993, pp. 5-34. 3: Bârlea 1987, Octavian Bârlea, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, Miinchen, 1987. 3: Benda 1993, Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, Buc, Humanitas,

1993. 3: Berindei 1974, Dan Berindei, „Programul intern al revoluţiei române din 1848-1849”, în voi. Nichita Adăniloaie, Dan Berindei
(coord.), *Revoluţia de la 1848 în Ţările Române*, Buc, Edit. Academiei, 1974. 3: Bernath 1994, Mathias Bernath, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, Cluj, Dacia, 1994.

3: Besancon 1992, Alain Besanşon, *Confuzia limbilor*. *Criza ideologică a Bisericii*, Buc, Humanitas, 1992.
3: Besancon 1993, Alain Besanşon, *Originile intelectuale ale leninismului*, Buc, Humanitas, 1993.
3: Bochraann 1977, Klaus Bochmann, „Der Zivilisationsbegriff in der Rumänischen Literatur der Aufklârung und der Romantik bis 1848”, în *Synthesis*, IV, 1977.
3: Bocşan 1973, Nicolae Bocşan, „Polemica lui Damaschin Bojincă şi Eftimie Murgu cu Sava Tokoly”, în *Banatica*, II, 1973, pp. 363-382.
3: Bocşan 1982, Nicolae Bocşan, „Liberalismul timpuriu în mişcarea naţională din Banat”, în voi. Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pom-piliu Teodor (ed.), *Stat*. *Societate*. *Naţiune*. *Interpretări istorice*, Cluj, Dacia, 1982, pp. 290-300.
3: Bocşan 1984, Nicolae Bocşan, „Opţiuni sociale şi democratice în procesul constituirii solidarităţii naţionale moderne. 1821-1848”, în voi. Ştefan Ştefanescu (coord.), *Naţiunea română*. *Geneză*. *Afirmare*. *Orizont contemporan*, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, pp. 338-377.
3: Bocşan 1986, Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Timişoara, Facla, 1986.
3: Bocşan 1990, Nicolae Bocşan, „Revoluţie şi revoluţionar la românii din Transilvania în 1848 (martie-august)”, în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”*, *Historia*, XXXV, 1990, fasc 1, pp. 26-53.

3: Bocşan 1991, Nicolae Bocşan, „Evoluţia ideii de naţiune la românii din Transilvania şi Banat. 1840-1860”, în *Revue de Transylvanie*, I, 1991, pp. 38-63.

3: Bocşan 1992, Nicolae Bocşan, „Revoluţia de la 1848”, în voi. *Memorandul*. *1892-1894*. *Ideologie şi acţiune politică românească*, Buc, Progresul Românesc, 1992 (ed. all-a: 1994), pp. 128-169.

3: Bocşan 1992a, Nicolae Bocşan, „De la Revoluţia din 1848 la dualism”, în voi. *Memorandul*. *1892-1894*. *Ideologie şi acţiune politică românească*, Buc, Progresul Românesc, 1992, pp. 107-127.

3: Bocşan 1994, Nicolae Bocşan, „The Revolution in March-August 1848. The Use oftheTerm”, în *Colloquia*, I, 1994, nr. 1, pp. 157-171.

3: Bocşan 1995, Nicolae Bocşan, „Contribuţii la istoria mentalităţii revoluţionare. Noţiunea de revoluţie la românii din Transilvania (sept. 1848 aug. 1849)”, în voi. Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu, Liviu Maior, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (ed.), *David Prodan*. *Puterea modelului*, Cluj, Edit. Fundaţiei Culturale Române, 1995, pp. 175-189.

3: Bocşan, Duma, Bona 1994, Nicolae Bocşan, Mihai Duma, Petru Bona, *Franţa şi Banatul*. *1789-1815*, Reşiţa, Muzeul de Istorie, 1994.

3: Bocşan, Lumperdean, Pop 1994, Nicolae Bocşan, Ioan Lumperdean, Ioan-Aurel Pop, *Etnie şi confesiune în Transilvania*: *secolele*

XIU-XIX, Oradea, Fundaţia „Cele Trei Crişuri”, 1994. 3: Bodea 1960, Cornelia C. Bodea, „Revoluţia din 1848 în Transilvania şi Ungaria văzută de John Paget”, în *Studii şi materiale de istorie modernă*, 1960, 2, pp. 187-221. 3: Bodea 1982, Cornelia Bodea, „Preoccupations economiques et culturelles dans les textes transylvains des annees 1786-1830”, în voi.

Romul Munteanu (coord.), *La culture roumaine ă l’epoque des Lumieres*, I, Buc, Univers, 1982, pp. 227-261. 3: Boia 1976, Lucian Boia, *Evoluţia istoriografiei române*, Buc,

1976. 3: Boia 1991, Lucian Boia, „Vers une histoire de rimaginaire”, în
Analele Universităţii Bucureşti. Istorie, XL, 1991, pp. 3-22. 3: Boia 1995a, *Mituri istorice româneşti*, sub dir. Lucian Boia, Buc,
Edit. Universităţii, 1995. 3: Boia 1995b, *Miturile comunismului românesc*, sub dir. Lucian Boia,
Buc, Edit. Universităţii, 1995. 3: Bolovan I. 1994, Ioan Bolovan, „Consideraţii asupra epidemiei de holeră din 1848 în Transilvania”, în voi. Sorin Mitu, Florin Gogâltan
(ed.), *Studii de Istorie a Transilvaniei*, Cluj, Asociaţia Istoricilor din
Transilvania şi Banat, 1994, pp. 164-167. 3: Borsi-Kâlmân 1994, Borsi-Kâlmân Bela, „Leↄ Roumains aux yeux des Hongrois. Stereotypies et lieux communs „hongrois” sur les
„Roumains”: Betises, Generalites, Semi-Verites par rapports à la conscience et la strategie naţionale”, în voi. G. Bădărău, L. Boicu, L.
Nastasă (coord.), *Istoria ca lectură a lumii*, Iaşi, Fundaţia Academică
„A.D. Xenopol”, 1994, pp. 455^159. 3: Bourdieu 1986, Pierre Bourdieu, *Economia bunurilor simbolice*,
Buc, Meridiane, 1986. 3: Breazu 1973, Ion Breazu, „Lamennais la românii din Transilvania, în 1848”, în idem, *Studii de literatură română şi comparată*, II, ed.
Mircea Curticeanu, Cluj, Dacia, 1973, pp. 118-141. 3: Bulei 1990, Ion Bulei, *Atunci când veacul se năştea*... Buc,
Eminescu, 1990. 3: Capidan 1923, Theodor Capidan, „Petru Maior şi aromânii”, în
Junimea literară, XII, 1923, nr. 4-5. 3: Carmilly-Weinberger 1994, Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania* (*1623-1944*), Buc, Edit. Enciclopedică,
1994. 3: Cazimir 1986, Ştefan Cazimir, *Alfabetul de tranziţie*, Buc, Cartea
Românească, 1986.

3: Călinescu M. 1995, Matei Călinescu, *Cinci feţe ale modernităţii*. *Modernism*. *Avangardă*. *Decadenţă*. *Kitsch*. *Postmodernism*, Buc, Univers, 1995.

3: Chaunu 1986, Pierre Chaunu, *Civilizaţia Europei în Secolul Luminilor*, I-II, Buc, Meridiane, 1986.

3: Chelcea 1991, Septimiu Chelcea, „Imaginea de sine a românilor", în *Revista de psihologie*, XXXVII, 1991, nr. l-2, pp. 25-30.

3: Chelcea 1994a, Septimiu Chelcea, „Atitudinile etnice ale studenţilor în perioada de tranziţie", în *Revista de cercetări sociale*, I, 1994, nr. 3, pp. 67-75.

3: Chelcea 1994b, Septimiu Chelcea, „Atitudinile etnice şi măsurarea lor", în *Sociologie românească*, 1994, nr. 2-3.

3: Chelcea 1994c, Septimiu Chelcea, „Atitudinile etnice ale românilor", în *Sociologie românească*, 1994, nr. 2-3.

3: Chindriş 1983, Ioan Chindriş, *Ideologia revoluţionară a lui Alexandru Papiu Ilarian*, Buc, Edit. Politică, 1983.

3: Cipăianu 1980, George Cipăianu, *Vincenţiu Babeş* (*1821-1907*), Timişoara, Facla, 1980.

3: Condeescu 1946, N.N. Condeescu, *Ion Codru Drăguşanu şi Franţa*, Sighişoara, Tip. Neagu, 1946.

3: Cordoş, Jude 1989-1993, Nicolae Cordoş, Măria Magdalena Jude, „Contribuţii documentare referitoare la Emanuil Gojdu şi fundaţia sa", în *Acta Musei Napocensis*, 26-30, II/îstorie, 1989-1993, pp. 573-590.

3: Cornea 1972, Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*. *Spiritul public*, *mişcarea ideilor şi literatura între 1780-1840*, Buc, Minerva, 1972.

3: Cosma 1995, Ela Cosma, „Imaginea ruşilor în presa săsească la 1849", comunicare prezentată la simpozionul *Imaginea celuilalt în Transilvania*, Cluj, 5-6 mai 1995.

3: Crăciun, Ghitta 1995, Măria Crăciun, Ovidiu Ghitta (ed.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj, Cluj University Press, 1995.

3: Cudalbu-Sluşanski 1937-1938, O. Cudalbu-Sluşanski, „Contri-butions à la biographie et â l'oeuvre de J.A. Vaillant (1805-1886)", în *Melanges de l'Ecole Roumaine en France*, XIV, 1937-1938.

3: Dărăban 1985, Valentin Daraban, „Wesselenyi Miklos între democraţie şi naţionalism", în *Acta Musei Porolissensis*, IX, 1985, pp. 723-729.

3: Delumeau 1986, Jean Delumeau, *Frica în Occident* (*secolele XIV-XVIII*). *O cetate asediată*, I-II, Buc, Meridiane, 1986.

3: *Dic* (*ioiiarul 1900*, *Dicfionand literaturii române de la origini până la 1900*, Buc, Edit. Academiei, 1979.

3:2)/'// *ist Trans*. (II) 1963, *Din istoria Transilvaniei*, II, ed. a Il-a, Buc, Edit. Academiei, 1963.

3: Djuvara 1995, Neagu Djuvara, *între Orient şi Occident*. *Ţările române la începutul epocii moderne* (*1800-1848*), Buc, Humanitas, 1995.

3: Dragomir 1914, Silviu Dragomir, *Relaţiile bisericeşti ale românilor din Ardeal cu Rusia în veacul alXVIII-lea*, Sibiu, 1914.

3: Dragomir 1917, Silviu Dragomir, „Relaţiile bisericii române cu Rusia în veacul al XVII-lea", în *Analele Academiei Române*. *Memoriile Secţiunii Istorice*, s. II, 1917, pp. 34-42.

3: Dragomir V 1946, Silviu Dragomir, *Studii şi documente privitoare la revoluţia românilor din Transilvania în anii 1848-49*, voi. V: „Istoria Revoluţiei", Cluj, 1946.

3: Dragomir 1965, Silviu Dragomir, *Avram Iancu*, Buc, Edit. Ştiinţifică, 1965.

3: Dragomir 1989, Silviu Dragomir, *Studii privind istoria revoluţiei române de la 1848*, ed. Pompiliu Teodor, Cluj, Dacia, 1989.

3: Duby 1992, Georges Duby, *Evul mediu masculin*. *Despre dragoste şi alte eseuri*, Buc, Meridiane, 1992.

3: Dumezil 1993, Georges Dumezil, *Mit şi epopee*, Buc, Edit. Ştiinţifică, 1993.

3: Durandin 1989, Catherine Durandin, *Revolution ă lafrancaise ou à la russe*. *Polonais*, *Roumaines et Russes au XlX-e siecle*, Paris, P.U.F., 1989.
3: Duţu 1982, Alexandra Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Buc, Univers, 1982.
3: Dyserinck 1986, Hugo Dyserinck, „Imagologia comparată", în voi. Alexandru Duţu (ed.), *Dimensiunea umană a istoriei*. *Direcţii în istoria mentalităţilor*, Buc, Meridiane, pp. 197-209.
3: Edroiu 1980, Nicolae Edroiu, „Economic Literature of the 1780-1820 Period and Romanian Society", în voi. Pompiliu Teodor (ed.), *Enlightenment and Romanian Society*, Cluj, Dacia, 1980, pp. 40-54.
3: Febvre 1930, Lucien Febvre, „Civilisation. Evolution d'un mot et d'un groupe d'idees", în voi. *Civilisation*. *Le mot et l'idee*, Paris, 1930, pp. l-55.
3: Finkielkraur 1992, Alain Finkielkraut, *înfrângerea gândirii*, Buc, Humanitas, 1992.
3: Fukuyama 1994, Francis Fukuyama, *Sjârşitul istoriei şi ultimul om*, Buc, Paideia, 1994.
420
421
3: Furet 1992, Franşois Furet, *Reflecţii asupra Revoluţiei franceze*, Buc, Humanitas, 1992.
3: Georgescu 1972, Vlad Georgescu, *Ideile politice şi iluminismul în Principatele Române*. *1750-1831*, Buc, Edit. Academiei, 1972.
3: Gellner 1983, Ernest Gellner, *Nations and Naţionalism*, Oxford, Blackwell, 1983.
3: Gheţie 1966, Ion Gheţie, *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Buc, Edit. Academiei, 1966.
3: Ghinoiu 1988, Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Buc, Meridiane, 1988.
3: Ghitta 1994, Ovidiu Ghitta, „Schiţă pentru o istoriografie a unirii religioase în nord-vestul Transilvaniei", în voi. Sorin Mitu, Florin Gogâltan (coord.), *Studii de Istorie a*

Transilvaniei, Cluj, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, 1994, pp. 88-96.

3: Girardet 1986, Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.

3: Giurescu C.C. 1977, Constantin C. Giurescu, *Probleme controversate în istoriografia română*, Buc, Albatros, 1977.

3: Godechot 1963, Jacques Godechot, *Leъ Revolutions* (*1770-1799*), Paris, P.U.F, 1963.

3: Goffman 1963, Erving Goffman, *Stigma*. *Notes on tlie Management of SpoiledIdentity*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1963.

3: Graur 1974, Al. Graur, *Mic tratat de ortografie*, Buc, Edit Ştiinţifică, 1974.

3: Gyemânt 1986, Ladislau Gycmânt, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790 şi 1848*, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.

3: Habermas 1983, Jiirgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Buc, Edit. Politică, 1983.

3: Halecki 1962, O. Halecki, „Das Problem der Kircheunion in der osteuropäischen Geschichte", în *Osterreichische Osthefte*, IV, 1962, nr. 1, pp. l-5.

3: Heitmann 1995, Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german*. *1775-1918*. *Un studiu imagologic*, Buc, Univers, 1995.

3: Hitchins 1969, Keith Hitchins, *The Rumanian NationalMovement in Transylvania 1780-1849*, Cambridge, Massachusetts, 1969.

3: Hitchins 1983, Keith Hitchins, *Studies on Romanian National Consciousness*, New York Paris Montreal Roma, 1983.

3: Hitchins 1987, Keith Hitchins, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania* (*1700-1868*), ed. Pompiliu Teodor, Cluj, Dacia, 1987.

3: Hitchins 1995, Keith Hitchins, *Ortodoxie şi naţionalitate*. *Andrei Şaguna şi românii din Transilvania*. *1846-1873*, Buc, Univers Enciclopedic, 1995.

3: Hobsbawm 1990, Eric J. Hobsbawm, *Nations and Naţionalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
3: Hobsbawm, Ranger 1983, Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
3: Hodoş 1923, Enea Hodoş, „Din tinereţele lui Avram Iancu”,*în A nu-anil Institutului de Istorie Naţională* (Cluj), II, 1923, pp. 381-383.
3: Hotea 1988-1991, Meda Diana Hoţea, „Manifestări ale mentalităţii colective ţărăneşti la mijlocul secolului al XVIII-lea în Transilvania”, în *Sargetia*, XXI-XXIV, 1988-1991, pp. 173-177.
3: Ibrăileanu 1970, Garabet Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, ed. Constantin Ciopraga, Iaşi, Junimea, 1970.
3\Ideologia generaţiei 1968, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, autori: George Em. Marica, Iosif Hajos, Călina Mare, Constantin Rusu, Buc, Edit Politică, 1968.
3: Iercoşan 1983, Sara Iercoşan, *Junimismul în Transilvania*, Cluj, Dacia, 1983.
3: Ioan Paul al II-lea 1995, Ioan Paul al II-lea, *Să trecem pragul speranţei*, Buc, Humanitas, 1995.
3: Iorga 1981, Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, ed. Adrian Anghelescu, Buc, Eminescu, 1981.
3: Isar 1991, N. Isar, *Publicişti francezi şi cauza română* (*1834-1859*), Buc, Edit Academiei, 1991.
3: Iscru 1975, GD. Iscru, *Contribuţii privind învăfământul la sate în Ţara Românească până la jumătatea secolului alXIX-lea*, Buc, Edit. Didactică şi Pedagogică, 1975.
3: Isopescu 1930, Claudiu Isopescu, *// viaggiatore transilvano Ion Codru Drăguşanu e l’Italia*, Roma, 1930.
3: *Istoria pedagogieiQl*) 1966, *Din istoria pedagogiei româneşti*. *Culegere de studii*, II, Buc, Edit. Didactică şi Pedagogică, 1966.

3: Istrate 1982, Ion Istrate, *Barocul literar românesc*, Buc, Minerva, 1982.
3: Karnoouh 1994, Claude Karnoouh, *Românii*. *Tipologie şi mentalităţi*, Buc, Humanitas, 1994.
3: Kovâcs 1973, Iosif Kovâcs, *Desfiinţarea relaţiilor feudale în Transilvania*, Cluj, Dacia, 1973.
3: Kovâcs, Katus 1987, Kovâcs Endre (red. principal), Katus Lâszlo (red.), *Magyarorszâg tortenete*. *1848-1890* [Istoria Ungariei. 1848-1890], I, Bp., Akademiai Kiado, 1987 (voi. 6/1 din Pach
422
423
Zsigmond Pal (coord.), *Magyarorszâg tortenete tiz kotetben* [Istoria Ungariei în zece volume]).
3: Lascu N. 1957, Nicolae Lascu, *Ovidiu în România*, Buc., 1957. 3: Lascu N. 1974, Nicolae Lascu, *Clasicii antici în România*, Cluj,
Dacia, 1974. 3: Lascu V. 1981, Viorica Lascu, „Din legăturile lui A.T. Laurian cu
Italia”, *mApulum*, XIX, 1981, pp. 287-292. 3: Lebrun 1985, Francois Lebrun, *La vie conjugale soas l’Ancien*
Regime, Paris, Armând Colin, 1985. 3: Le Goff 1986, Jacques Le Goff, *Pentru un alt ev mediu*, I-II, Buc,
Meridiane, 1986. 3: Le Rider 1995, Jacques Le Rider, *Modernitatea vieneză şi crizele identităţii*, Iaşi, Edit. Universităţii „Al. I. Cuza”, 1995. 3: Lessing 1930, Theodor Lessing, *Der jiidische Selbsthass*, Berlin,
Judischer Verlag, 1930. 3: Lovinescu 1972, E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, ed. Z. Ornea, Buc, Edit. Ştiinţifică, 1972. 3: Lupaş 1910, Ioan Lupaş, *Contele Ştefan Szechenyi şi politica de maghiarizare*, Sibiu, 1910. 3: Lupaş 1932, Ioan Lupaş, „O prietenă a lui Avram Iancu”, în *Adevărul literar şi artistic*, 1932, nr. 123. 3: Lyotard 1993, Jean-Franşois Lyotard, *Condiţia postmodernă*. *Raport asupra cunoaşterii*, ed. Ciprian Mihali, Buc, Babei, 1993. 3: Macrea 1969, D. Macrea, „Şcoala ardeleană şi problemele de

lingvistică romanică", în *Cercetări de lingvistică*, XIV, 1969, nr. 1, pp.7-13. 3: Magris 1994, Claudio Magris, *Danubius*, Buc, Univers, 1994. 3: Maior L. 1967, Liviu Maior, „Aspecte ale organizării administraţiei româneşti din anii 1848-1849 în Transilvania", în *Acta Musei Napocensis*, IV, 1967, pp. 563-570. 3: Maior L. 1968, Liviu Maior, „O pagină din legăturile franco-române: H. Desprez", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai"*, *Historia*, XIII, 1968, fasc 2, pp. 103-115. 3: Maior L. 1972, Liviu Maior, „Organizarea administrativă a Munţilor

Apuseni ca „ţară românească" de către Avram Iancu", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai"*, *Historia*, XVII, 1972, fasc. 2, pp. 39-45. 3: Maior L. 1992, Liviu Maior, *Memorandul. Filosofia politico-istorică apetiţionalismidui românesc*, [Cluj], Edit. Fundaţiei Culturale

Române, 1992. 3: Manolache, Dumitraşcu, Pârnuţă 1968, A. Manolache, Gh. Dumitraşcu, Gh. Pârnuţă, *Gândirea pedagogică a generaţiei de la 1848*,

Buc, Edit. Didactică şi Pedagogică, 1968.

3: Manolescu 1993, Nicolae Manolescu, *Sadoveanu sau utopia cărţii*,

Buc, Minerva, 1993. 3: Marcu 1935, Alexandru Marcu, *Simion Bărnuţiu*, *Al. Papiu Ilarian şi IosifHodoş la studii în Italia*, Buc, 1935. 3: Marga 1985, Andrei Marga, *Acţiune şi raţiune în concepţia lui*

Jiirgen Habermas, Cluj, Dacia, 1985. 3: Marga 1992, Andrei Marga, *Reconstrucţia pragmatică a Jilosqfiei*, I,

Cluj, Univ. „Babeş-Bolyai", 1992. 3: Marga 1994, Andrei Marga, *Explorări în actualitate*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1994. 3: Marga 1995, Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj,

Biblioteca Apostrof, 1995. 3: Marian 1994, Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*, I-III,

Buc, Edit. Fundaţiei Culturale Române, 1994. 3; Marica 1976, George Em. Marica, „Conscience civique et conscience litteraire en Transylvanie â l'epoque de 1848",

în *Cahiers roumains d'etudes litteraires*, 1976, nr. 2, pp. 21-37. 3: Marica 1977, George Em. Marica, *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XlX-lea*, I, Cluj, Dacia, 1977. 3: Marino 1964, Adrian Marino, „Iluminiştii români şi problema «cultivării limbii»„, în *Limba română*, XIII, 1964, nr. 5, pp. 467-480;
nr. 6, pp. 571-586. 3: Marino 1992, Adrian Marino, *Biografia ideii de literatură*, voi. II:
Secolul luminilor, *secolul 19*, Cluj, Dacia, 1992. 3: Marino 1995, Adrian Marino, *Pentru Europa*. *Integrarea României*.
Aspecte ideologice şi culturale, Iaşi, Polirom, 1995. 3: Marx 1987, Karl Marx, *Manuscrise economico-fdosofâce din 1844*,
Buc, Edit. Politică, 1987. 3: Mauss 1993, Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iaşi, Institutul
European, 1993. 3: Mauzi 1969, Robert Mauzi, *L₰idee du bonheur dans la litterature et la pensee francaise au XVIlle siecle*, Paris, Armând Colin, 1969. 3: Mazilu 1976, Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*, Buc, Minerva, 1976. 3: Mazilu 1984, Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca*
Renaşterii, Buc, Minerva, 1984. 3: Mazilu 1986-1987, Dan Horia Mazilu, *Proza oratorică în literatura română veche*, I-II, Buc, Minerva, 1986-1987. 3: Mârza 1987, Iacob Mârza, *Şcoală şi naţiune* (*Şcolile de la Blaj în epoca renaşterii naţionale*), Cluj, Dacia, 1987. 3: Miko 1943, Miko Imre, *Szechenyi es Wesselenyi nemzetisegi politikăja* [Politica naţională a lui Szechenyi şi Wesselenyi], Cluj, 1943.
424
425
3: Miskolczy 1981, Miskolczy Anibrus, „Rounianian Hungarian Attempts at Reconciliation in the Spring of 1849 in Transylvania. Ioan Dragoş Mission", în *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eotvos Nominatae*. *Sectio Historica*, XXI, 1981, pp. 61-81.
3: Mitu M. 1989-1993, Melinda Mitu, „Revoluţia română de la 1848-1849 din Transilvania oglindită în gazeta *Mărczius*

Tizenoto-dike” (I), în *Acta Musei Napocensis*, 26-30, Ii/Istorie, 1989-1993, pp. 555-571.

3: Mitu M. 1992, Melinda Mitu, „Publicistica în limba maghiară a lui Iosif Many”, în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai*”. *Histoiia*, XXXVII, l-2, 1992, pp. 75-80.

3: Mitu M. 1994, Mitu Ildiko Melinda, „Imaginea românilor în opera lui Jokai Mor”, în voi. Sorin Mitu, Florin Gogâltan (ed.), *Studii de Istorie a Transilvaniei*. *Specific regional şi deschidere europeană*, Cluj, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, 1994, pp. 116-121.

3: Mitu M. 1995, Mitu Ildiko Melinda, „Originea, continuitatea şi etnonimul românilor în viziunea lui Kovâry Lâszlo”, în voi. Sorin Mitu, Florin Gogâltan (ed.), *Viaţă privată*, *mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, în curs de apariţie.

3; Mitu M., Mitu S. 1994, Melinda Mitu, Sorin Mitu, „Relatarea de călătorie prin Ţara Românească a lui Urmosy Sândor (1841-1843)”, Cluj, 1994 (extras din *Acta Musei Napocensis*, 26-30, Ii/Istorie, 1989-1993, pp. 191-205).

3: Mitu S. 1987-1988, Sorin Mitu, „Italia la 1850, în conştiinţa publică a societăţii româneşti din Transilvania”, în *Acta Musei Napocensis*, XXIV-XXV, 1987-1988, pp. 1127-1139.

3: Mitu S. 1988a, Sorin Mitu, „Interferences roumano-italiennes en 1850: sensibilites revolutionnaires et reactions ideologiques” (I-II), în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai*”. *Histoiia*, XXXIII, 1988, fasc. 1, pp. 84-98; fasc. 2, pp. 78-95.

3: Mitu S. 1988b, Sorin Mitu, „Dragostea şi sentimentul naţional”, în *Echinox*, XX, 1988, nr. 6-8.

3: Mitu S. 1991, Sorin Mitu, „Modelul irlandez şi românii ardeleni (1838-1848)”, în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai*”. *Histoiia*, XXXVI, 1991, l-2, pp. 65-92.

3: Mitu S. 1992, Sorin Mitu, „Imaginea francezului în mentalitatea ţărănească tradiţională”, în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai*”. *Histoiia*, XXXVII, 1992, l-2, pp. 3-22.

3: Mitu S. 1993a, Sorin Mitu, „Benjamin Franklin ɨn the Romanian Culture of Transylvania at the Beginning of the Modern Age”, în *Transylvanian Review*, II, 1993, nr. 1, pp. 49-57.

3: Mitu S. 1993b, Sorin Mitu „Aspecte metodologice ale cercetărilor de imagologie comparată”, în Studia *Universitatis „Babeş-Bolyai*”. *Histoiia*, XXXVIII, 1993, l-2, pp. 89-121.

3: Mitu S. 1994, Sorin Mitu, „Aspecte ale imaginii de sine la românii ardeleni. 1800-1850. Dimensiunea negativă”, în voi. Sorin Mitu, Florin Gogâltan (ed.), *Studii de Istorie a Transilvaniei*. *Specific regional şi deschidere europeană*, Cluj, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, 1994, pp. 106-115.

3: Moga 1936-1938, Ioan Moga, „Politica economică austriacă şi comerţul Transilvaniei în veacul XVIII”, în *Anuarul Institutului de Istorie Nafională* (Cluj), VII, 1936-1938, pp. 86-165.

3: Monglond 1930, Andre Monglond, *Le preromantisme francais*, l-II, Grenoble, 1930.

3: Moscovici 1990, Serge Moscovici (sub red.), *Psychologie sociale*, Paris, 1990.

3: Mungiu 1995, Alina Mungiu, *Românii după ȥ89*. *Istoria unei neînţelegeri*, Buc, Humanitas, 1995.

3: Mureşanu C. 1982, Camil Mureşanu, „Ecoul războiului civil din S.U.A. ɣn presa românească din Transilvania”, în voi. Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (ed.), *Stat*. *Societate*. *Naţiune*. *Interpretări istorice*, Cluj, Dacia, 1982, pp. 353-359.

3: Mureşanu C. 1991, Camil Mureşanu, „Naţiune, naţionalism, naţionalităţi, minorităţi”, în *Tribuna*, XXXV, 1991, nr. 37-38, 40-42.

3: Muscâ 1980, Vasile Muscă, „Social Coordinates and Moral Values ɨn the Transylvanian Enlightenment. Dcistic Order Social Happiness-Reason”, în Pompiliu Teodor (ed.),

Enlightenment and Romanian Society, Cluj, Dacia, 1980, pp. 207-220.

3: Neamţu 1988, Gelu Neamţu, „Aspecte comportamentale în primăvara revoluţiei de la 1848 din Transilvania”, în *Anuarul Institutului de istorie şi arheologie „A.D. Xenopol”*, XXV, 1988, pp. 311-318.

3: Netea 1966, Vasile Netea, *George Bariţiu. Viaţa şi activitatea sa*, Buc., Edit. Ştiinţifică, 1966.

3: Neumann 1986, Victor Neumann, *Convergenţe spirituale*, Buc, Eminescu, 1986.

3: Nicoară S. 1993, Simona Nicoară, „The Image of America in Romanian Culture of the ęarly Modern Epoch”, în *Transylvanian Review*, II, 1993, nr. 1, pp. 58-65.

3: Nicoară T. 1990, Toader Nicoară, „Climat mental şi climat politic în ţările române în a doua jumătate a sec. al XVII-lea şi primele decenii ale sec. al XVIII-lea”, în voi. Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu (ed.), *Cultură şi societate în epoca modernă*, Cluj, Dacia, 1990, pp. 15-32.

426

427

3: Ornea 1975, Z. Ornea, *Junimea şi junimismul*, Buc, Eminescu, 1975.

3: Ornea 1995, Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Buc, Edit. Fundaţiei Culturale Române, 1995.

3: Papacostea Ş. 1988, Şerban Papacostea, „Conştiinţa romanităţii la români în evul mediu”, în idem, *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice*, Cluj, Dacia, 1988, pp. 222-230.

3: Papadima 1975, Ovidiu Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, Buc, Minerva, 1975.

3: Pasti 1995, Vladimir Paşti, *România în tranziţie. Căderea în viitor*, Buc, Nemira, 1995.

3: Pavel 1994, Dan Pa vel „, «Deşteaptă-te române!» O cercetare în ideologia naţionalismului”, în Polis, *2*/1994, pp. 153-170.

3: Păcurariu 1981, Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, II, Buc, 1981.
3: Păcurariu 1992, Mircea Păcurariu, *Istoria bisericii româneşti din Transilvania*, *Banat*, *Crişana şi Maramureş*, Cluj, 1992.
3: Petrescu 1991, Dan Petrescu, „ «Tentatio Orientis Interbellica»„, în voi. Al. Zub (ed.), *Cultură şi societate*. *Studii privitoare la trecutul românesc*, Buc, Edit. Ştiinţifică, 1991.
3: Pippidi 1980, Andrei Pippidi, „Naissance, renaissance et mort du «Bon Sauvage»: â propos des Morlaques et des Valaques", în volumul său *Hommes et idees du Sud-Est european ā l'aube de l'âge moderne*, Paris, Bucureşti, CNRS Edit. Academiei, 1980.
3: Pippldi 1993, Andrei Pippidi, „Miturile trecutului răspântia prezentului", în *Xenopoliana*, I, 1993, 1 -4, pp. 22-31.
3: Piţu 1991, Luca Piţu, *Sentimentul românesc al urii de sine*, Iaşi, Institutul European, 1991.
3: Popa L. 1994, Liliana Popa, „Interferenţe germano-române în domeniul tiparului sibian", în *Caietele „David Prodan*", I, 1994, pp. 103-110.
3: Popper 1979, Karl Raimund Popper, *The Poverty of Historicism*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1979 (prima ediţie: 1957).
3: Popper 1993, Karl Raimund Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, I-II, Buc, Humanitas, 1993.
3: Prodan 1967-1968, D. Prodan, *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVI-lea*, I-III, Buc, Edit. Academiei, 1967-1968.
3: Prodan 1970, D. Prodan, *încă un Supplex Libellus românesc*. *1804*, Cluj, Dacia, 1970.
3: Prodan 1979, D. Prodan, *Răscoala lui Horea*, I-II, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979.
3: Prodan 1984, D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*. *Din istoria formării naţiunii române*, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.

3: Prodan 1989, D. Prodan, *Problema iobăgiei în Transilvania*. *1700-1848*, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.
3: Protase 1973, Măria Protase, *Petru Maior*: *un ctitor de conştiinţe*, Buc, Minerva, 1973.
3: Protopopescu 1966, Lucia Protopopescu, *Contribuţii la istoria în-văţământului din Transilvania*. *1774-1805*, Buc, Edit. Didactică şi Pedagogică, 1966.
3: Radosav 1985, Doru Radosav, „Imaginea Africii în cultura română din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Orizont geografic orizont mental", în voi. Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (ed.), *Civilizaţie medievală şi modernă românească*. *Studii istorice*, Cluj, Dacia, 1985, pp. 249-259.
3: Răduţiu 1985, Aurel Răduţiu, „Timp de lucru şi zile de sărbătoare în Transilvania (sec. XVII-XVUI)", în voi. Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (ed.), *Civilizaţie medievală şi modernă românească*. *Studii istorice*, Cluj, Dacia, 1985, pp. 215-230.
3: Reszler 1981, Andre Reszler, *Mythes politiques modernes*, Paris, P.U.F, 1981.
3: Ricoeur 1995, Paul Ricceur, *Eseuri de hermeneutică*, Buc, Humanitas, 1995.
3: Seche 1966, Mircea Seche, *Schiţă de istorie a lexicografei române*, I, Buc, Edit. Ştiinţifică, 1966.
3: Shafir 1983, Michael Shafir, „Political Culture, Intellectual Dissent and Intellectual Consent. The Case of România", în *Orbis*, 27, 1983, pp. 393^120.
3: Simpson, Yinger 1985, George Eaton Simpson, John Milton Yinger, *Racial and Cultural Minorities*, New York Londra, 1985.
3: Soter, Păndi 1965, Soter Istvăn (coord.), *A magyar irodalom tor-tenete* [Istoria literaturii maghiare], voi. III: Pândi Pal (red.), *A magyar irodalom tortenete 1772-t 11849-ig* [Istoria literaturii maghiare de la 1772 la 1849], Bp, Akademiai Kiado, 1965.

3: Spengler 1923, Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. *Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munchen, Oskar Beck, 1923.

3: Starobinski 1993, Jean Starobinski, *Melancolie*, *nostalgie*, *ironie*, Buc, Meridiane, 1993.

3: Suciu 1938a, Coriolan Suciu, „Crâmpeie din procesul dintre profesorii de la Blaj şi episcopul Lemeni (1843-1846)”, extras din *Cultura creştină*, Blaj, 1938.

428

429

3: Suciu 1938b, Coriolan Suciu, „Preambule la procesul lemenian. II.

Pretinsele atentate contra lui Bărnuţiu”, în *Cultura creştină*, XVIII,

1938, nr. 12, pp. 730-746. 3: Sundhausen 1973, Holm Sundhausen, *Die Einfluss der Herderschen*

Ideen auf die Nationsbildung bei den Volkern der Habsburger

Monarchie, Miinchen, 1973. 3: Szaluta 1987, Jacques Szaluta, *La psychohistoire*, Paris, P.U.F,

1987. 3: Ştefanescu 1995, Barbu B. Ştefanescu, *Tehnică agricolă şi ritm de lucru în gospodăria ţărănească din Crişana în secolul al XVIII-lea şi în primele decenii ale secolului al XLX-lea*, teză de doctorat, Cluj,

Universitatea „Babeş-Bolyai”, 1995. 3: Tacciu 1973, Elena Tacciu, *Mitologie romantică*, Buc, Cartea Românească, 1973. 3: Tacciu 1982-1987, Elena Tacciu, *Romantismul românesc*. *Un studiu al arhetipurilor*, I-III, Buc, Minerva, 1982-1987. 3: Talmon 1968, J.L. Talmon, *Romantisme et revolte*, Paris, Flammarion, 1968. 3: Teodor 1968, Pompiliu Teodor, „Contribuţia lui Aaron Florian la dezvoltarea istoriografiei naţionale”, în *Acta Musei Napocensis*, V,

1968, pp. 577-586. 3: Teodor 1970, Pompiliu Teodor, *Evoluţia gândirii istorice româneşti*,

Cluj, Dacia, 1970. 3: Teodor 1981-1982, Pompiliu Teodor, „O scriere polemică controversată din epoca Supplexului”, în *Studii şi comunicări* (Satu Mare),
V-VI, 1981-1982, pp. 203-209. 3: Teodor 1984, Pompiliu Teodor, *Interferenţe iluministe europene*,
Cluj, Dacia, 1984. 3: Teodor 1992, Pompiliu Teodor, „Mişcarea naţională în secolul al
XVIII-lea”, în voi. *Memorandul*. *1892-1894*. *Ideologie şi acţiune politică românească*, Buc, Progresul Românesc, 1992 (ed. a Ii-a:
1994), pp. 92-106. 3: Teodor 1995, Pompiliu Teodor, „The Romanians from Transylvania between the Tradition of the ɛastem Church, the Counter Reformation and the Catholic Reformation”, în voi. Măria Crăciun, Ovidiu
Gliitta (ed.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastem Europe*,
Cluj, Cluj University Press, 1995, pp. 175-186. 3: Thom 1993, Francoise Thom, *Limba de lemn*, Buc, Humanitas,
1993. 3: Tocqueville 1995, Alexis de Tocqueville, *Despre democraţie în*
America, I-II, Buc, Humanitas, 1995.
3: Todoran 1983, Romulus Todoran, „Samuil Micu şi aromânii”, în *Cercetări de lingvistică* (Cluj), XXVIII, 1983, nr. 2, pp. 97-100.
3: Tonnelat 1930, E. Tonnelat, „Kultur. Histoire du mot, evolution du sens”, în voi. *Civilisation*. *Le mot et l’idee*, Paris, 1930, pp. 61-73.
3: Topliceanu, Ucrain 1989, Iulian Topliceanu, Constantin Ucrain, *Oastea lui Avram Iancu*, Cluj, Dacia, 1989.
3: T6th 1944, I. Toth Zoltân, „Cotore Gerontius es az erdelyi román nemzeti ontudat ebredese” [Gherontie Cotore şi trezirea conştiinţei naţionale româneşti din Transilvania], în *Hitel* [Creditul], 1944, pp. 84-95.
3: T6th 1946, I. Toth Zoltân, *Az erdelyi román nacionalizmus els szâzada 1697-1792* [Primul secol al naţionalismului românesc ardelean], Bp., 1946.

3: T6th 1959, I. Toth Zoltân, *Az erdelyi es magyarorszâgi român nemzeti mozgalom* (*1790-1848*) [Mişcarea naţională a românilor din Transilvania şi Ungaria (1790-1848)], Bp., 1959.

3: Totu, Florea, Abrudan 1984, Măria Totu (coord.), Petre Florea, Paul Abrudan, *Bărbaţi ai datoriei*. *1848-1849*. *Mic dicţionar*, Buc, Edit. Militară, 1984.

3: Trebici, Ghinoiu 1986, Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie şi etnografie*, Buc, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.

3: Trocsânyi 1965, Trocsânyi Zsolt, *Wesselenyi Miklos*, Bp., 1965.

3: Turczynski 1976, Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation*. *Zur Friihgeschichte der serbischen und rumănischen Nationsbildung*, Diisseldorf, Schwann, 1976.

3: Turliuc 1994, Cătălin Turliuc, „Naţionalism şi etnicitate. Consideraţii istoriografice şi metodologice”, în voi. G. Bădărău, L. Boicu, L. Nastasă (ed.), *Istoria ca lectură a lumii*, Iaşi, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol”, 1994, pp. 425^39.

3: Ţârcovnicu 1964, V. Ţârcovnicu, „Damaschin Bojincă, pedagog iluminist”, în *Revista de pedagogie*, XIII, 1964, nr. 2, pp. 53-64.

3: Ţârcovnicu 1970, V. Ţârcovnicu, *Contribuţii la istoria învăţământu-lui românesc din Banat* (*1780-1918*), Buc, Edit. Didactică şi Pedagogică, 1970.

3: Ţârcovnicu 1978, V. Ţârcovnicu, *Istoria învăţământului din Banat pânăla anul 1800*, Buc, Edit. Didactică şi Pedagogică, 1978.

3: Urechia 1892-1901, Vasile A. Urechia, *Istoria şcoalelor de la 1800-1864*,1-IV, Buc, 1892-1901.

3: Van Tieghem 1924-1948, Paul Van Tieghem, *Le preromantisme*. *Etudes d’histoire litteraire europeenne*, I-V, Paris, 1924-1948.

3: Vâri 1993, Alexandru Vâri, „Imaginea Statelor Unite ale Americii în paginile *Gazetei de Transilvania* (1838-1848)”, în voi. Nicolae Boc-

şan, Nicolae Edroiu, Vasile Vesa, *Convergenţe europene. Istorie şi societate în epoca modernă*, Cluj, Dacia, 1993, pp. 106-115.

3: Vâri 1995, Alexandru Vâri, „Alice în oglindă sau repere pentru o imagologie a femeii în mediile urbane transilvănene la sfirşitul secolului al XIX-lea”, în voi. Sorin Mitu, Florin Gogâltan (ed.), *Viaţă privată*, *mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, în curs de apariţie.

3: Verdery 1988, Katherine Verdery, „Moments in the Rise of Dis-course on National Identity. I: Seventeenth through Nineteenth Centuries”, în voi. I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, V. Cristian (ed.), *Românii în istoria universală*, voi. III/l, Iaşi, Univ. „Al. I. Cuza”, 1988, pp. 25-60.

3: Verdery 1994, Katherine Verdery, *Compromis şi rezistenţă. Cultura română sub Ceauşescu*, Buc, Humanitas, 1994.

3: Veress 1982, Veress Endre, *A budai Egyetemi Nyomda kiadvânyai-nak dokumentumai* [Documente referitoare la publicaţiile Tipografiei Universităţii din Buda], ed. Domokos Sâmuel, Bp., 1982.

3: Volovici 1995, Leon Volovici, *Ideologia naţionalistă şi «problema evreiască». Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor ⁄30*, Buc, Humanitas, 1995.

3: Weber 1993, Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Buc, Humanitas, 1993.

3: Wolf 1978, Iosif Wolf, „Herderianismul componentă a ideologiei generaţiei române de la 1848”, *vaMarisia*, VIII, 1978, pp. 146-156.

3: Zane 1977, G. Zâne, *N. Bălcescu. Opera. Omul. Epoca*, ed. a Ii-a, Buc, Eminescu, 1977.
3: Zane 1980, G. Zâne, „Despre regulile unei bune conduite în viaţa economică", în idem, *Studii*, ed. Elena G. Zâne, Buc, Eminescu, 1980, pp. 344-357.
3: Zeletin 1991, Ştefan Zeletin, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric*, Buc, Humanitas, 1991.
3: Zieglauer 1881, Ferdinand von Zieglauer, *Die politische Reform-bewegung in Siebenbiirgen in der Zeit Josephzs II. tind Leopoldzs II.*, Viena, 1881.
3: Zub 1981, Al. Zub, *A scrie şi a face istorie* (*Istoriografia română posfpaşoptistă*), Iaşi, Junimea, 1981.
3: Zub 1983, Al. Zub, *Biruit-au gândul* (*note despre istorismul românesc*), Iaşi, Junimea, 1983.
CUPRINS
I. ARGUMENT 5
1. Motivaţii, fundal conceptual ->
2. De ce imaginea de sine? 7
3. De ce la românii ardeleni? „
4. De ce la începutul epocii moderne? - 10
5. Surse şi metode l-*
Mulţumiri şi explicaţii 23
II. IMAGINEA DE SINE ŞI IMAGINILE STRĂINE 26
1. Reflecţia despre propria condiţie ca replică la imaginile celorlalţi 26
1. Răspundem sau nu calomniilor străine? 32
3. Cauzele calomnierii noastre 36
} 4. Românii, obiect al invidiei străinilor 40
5. Eternii nedreptăţiţi, părăsiţi, uitaţi sau trădaţi de străini 44
6. Conspiraţia universală împotriva românilor 51
7. Suntem de râsul străinilor 59
8. ... dar le vom arăta noi până la urmă 63
9. Consideraţii de imagologie comparată la românii ardeleni acum o sută cincizeci de ani 68
10. Atitudini mai nuanţate faţă de imaginile străine 73

III. DIMENSIUNEA NEGATIVĂ A IMAGINII DE SINE 85
1. Noi, ca auto-denigratori: să ne denigrăm şi noi, sau nu? 85
12. înapoierea culturală 103
3. Suntem pe ultimul loc 110
2Aj Românii ca ţiganii 117
3.2. Românii ca evreii 123
4. „Defecte" morale şi de comportament, datorate „specificului" naţiei 127
433
5. Lipsa de entuziasm pentru cauza naţională 131
6. Stăruinţa noastră în rău; ostilitatea faţă de progres 145
7. „Forme fără fond"; coruperea morală a românilor de către civilizaţia modernă 153
8. Soarta nefericită a românilor 172
IV. LA MIJLOC DE RĂU ŞI BINE 187
1. Leneşi sau harnici? 187
1.1. „Leneşi" 190
1.2. „Harnici" 201
2. Rezistenţa la deznaţionalizare - asimilabili sau rezistenţi? 210
- 2.1. Capacitatea de rezistenţă etnico-rasială 211
- 2.2. Căsătoria mixtă ca instrument de alterare a purităţii etnice 219
2.3. Deznaţionalizarea: stigmatizarea elitelor ca promotoare ale asimilării 228
2.4. Ruşinea de a fi român 245
V. DIMENSIUNEA ISTORICĂ A
IMAGINII DE SINE POZITIVE 252
1. Generalităţi 252
2. Câştigarea încrederii în forţele proprii
- Şi noi suntem la fel ca alţii 254
3. Funcţia compensatoare a istoriei 260
4. Originea latină 273
5. Salvatorii Europei creştine în Evul Mediu 282
VI. AUTO-IMAGINEA POZITIVĂ: DATELE DE BAZĂ

ALE IDENTITĂŢII NAŢIONALE 288
1. „Calităţi” morale şi de comportament; profil etno-psihologic 288
„*-2. Numărul şi răspândirea românilor 307
A 2.1. „Răspândirea” românilor: nevoia de lărgire a sferei identităţii naţionale 310
2.2. Numărul românilor: „suntem mulţi”;
„suntem cei mai mulţi” 316
2.3. Numărul românilor: sarabanda cifrelor 323
3. Limba şi alfabetul 331
3.1. Reconstrucţia ideologică a limbii 337
3.2. Alfabetul 345
4. Biserica şi religia 358
4.1. Generalităţi: preliminarii şi context 358
4.2. Reprezentarea relaţiei dintre biserică şi naţionalitate 362
4.3. Vechimea şi puritatea creştinismului la români, ca trăsături ale identităţii naţionale 367
4.4. Cele patru formule identitare ale pluri-confesionalismului românesc 370
4.5. Formula identitară greco-catolică 375
4.6. Formula identitară ortodoxă 380
4.7. „A treia cale”: formula identitară a unificării confesionale 385
- 4.8. „Dezbinarea religioasă” a românilor 389
VII. CONCLUZII 395
VIII. BIBLIOGRAFIE ABREVIATĂ 401
1. Izvoare de epocă 401
1.1. Manuscrise şi documente inedite 401
1.2. Presă, publicaţii periodice 403
1.3. Calendare - 403
1.4. Carte veche românească şi străină (dintre 1780 şi 1830) 404
1.5. Carte modernă românească şi străină
(dintre 1831 şi 1861) 407
1.6. Volume şi seturi de corespondenţă edita 409

1.7. Memorii şi petiţii politice 409
1.8. Volume şi seturi de poezie 411
1.9. Antologii, colecţii de documente, instrumente de lucru, ediţii critice, alte reeditări ulterioare 412
2. Izvoare referitoare la alte perioade
(sfârşitul sec. XIX-sec. XX) 415
3. Literatură secundară (bibliografie de specialitate) 416
434